بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (القرآن)

جس کو حکمت ملی، اُسے حقیقت میں بڑی دولت مل گئی

وحدت الوجود اور وحدت الشہود

(ابنِ عربی، مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ اور عبید اللہ سندھی کے نظریات)

ابنِ عربی کا نظریۂ توحیدِ وجودی، ابنِ عربی کا تصورِ کائنات، مجدد الف ثانی کی وحدت الوجود پر تنقید، شاہ ولی اللہ کا مسلک۔ وحدت الوجود، ذات و صفات مولانا عبید اللہ سندھی کی ایک اہم تحریر

پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ

نائب الرئیس و صدر شعبہ علوم الشریعۃ و الفصلۃ الشرعی

اسلامک اکیڈمی فار سائنس اینڈ ٹیکنالوجی حیات آباد، پشاور

ملک سنز پبلشرز اینڈ بک سیلرز

۱۷۔ مکہ کالونی، گلبرگ ۳، لاہور

نام ــــــــــــــــ وحدت الوجود اور وحدت الشہود

مصنف ــــــــــــــــ پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ
نائب الرئیس و صدر شعبہ علوم الشریعۃ والقضاء الشرعی
اسلامک اکیڈمی فار سائنس اینڈ ٹیکنالوجی حیات آباد۔ پشاور

ناشر ــــــــــــــــ محمد زید ملک، ۱۷۔ مکہ کالونی، گلبرگ ۳۔ لاہور
۱،۲۔ ای/۳ حیات آباد۔ فیز 1 پشاور

مطبع ــــ ــــ ــــ ــــ

قیمت ــــــــــــــــ ۳۰/- روپے

کتابت ــــــــــــــــ اقبال اختر۔ لاہور

حصّۂ سوم

خُدا کا تصوّر

- ابنِ عربی کا نظریۂ توحیدِ وجودی
- ابن عربی کا تصورِ کائنات
- مجدّد الفِ ثانی کی وحدت الوجود پر تنقید
- مجدّد الف ثانی کا تصورِ توحید
- شاہ ولی اللہ کا مسلکِ وجودی
- ابنِ عربی اور شیخ مجدّد الفِ ثانی کے نظریات میں تطبیق

805

فہرست

باب ۱

باب ۲

باب ۳

باب ۱

ابنِ عربی کا نظریۂ توحیدِ وجودی

"شیخِ اکبر" محی الدین ابنِ عربی مسلمان صوفیا میں وحدت الوجود کے امام مانے جاتے ہیں۔ اُنھوں نے اپنے نظریات کی بُنیاد کشف وشہود کو بنایا۔ اس لیے ان کے نظریہ کا تعلق فلسفہ کی قیل و قال سے زیادہ تصوّف کے وجد وحال سے ہے۔

ان کا مسلک یہ ہے کہ وجود اصل میں ایک ہی ہے اور یہ وجود اللہ کے سوا ہر دوسری شے، اللہ کا ایک مظہر ہے۔ اس کی صفت کی تجلی ہے۔ اس اعتبار سے پُورا عالم اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی[1] ہوا۔

ابنِ عربی کے ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ایک دُوسرے سے ہرگز ہرگز جُدا نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک صفات کا تصور ذات کے بغیر کیا ہی نہیں جا سکتا۔ چنانچہ ذات اور صفات ایک دوسرے کی عین ٹھہرے۔ جب یہ بات طے ہوگئی تو اللہ تعالیٰ (ذات) اور پُوری کائنات (اس کی صفات کی تجلیات) بھی ایک دوسرے کے عین ٹھہرے۔

چنانچہ ابنِ عربی کے ہاں اللہ تعالیٰ کا ہی وجود اصل اور حقیقی وجود ہے۔ کائنات اس سے جُدا کوئی وجود نہیں رکھتی۔ کائنات اللہ تعالیٰ کا عین ہے اور اللہ تعالیٰ کائنات کا عین ہیں۔

تنزّلاتِ خمسہ : (Five Stages of Self-Determination)

اللہ تعالیٰ تو لامحدود ولاتعین ہے جب اس کی صفات نے تعین[2] اختیار کیا تو

---

[1] تجلی کے معنی ہیں روشنی کرنا۔ چمکنا۔ قرآن مجید میں ہے اَللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرضِ ..... الخ (سورۃ نور)، یعنی اللہ آسمان اور زمین کا نور ہے۔
ابنِ عربی کے نظریہ کے مطابق یہ نور خود صورتوں میں مجسّم ہو کر چمکتا ہے۔ چنانچہ تجلی کا مطلب ہوا ظہور، مظہر یا سریان۔ [2] تعین (Determination) یعنی کوئی خاص شکل اختیار کرنا۔

وہ تنزل کی راہ سے عالمِ شہادت کے وجود کا سبب نہیں

ابن عربی کے ہاں وحدت اپنے تعینات یا تنزلات میں پانچ مراتب سے گزرتی ہے پہلے دو تنزلات محض علمی و ذہنی ہیں اور منطقی ترتیب کے طور پر فرض کیے گئے ہیں۔ بعد کے تین تنزلات عینی یا خارجی ہیں یعنی ان کا خارج میں وجود بھی ہے گو وہ وجود باری تعالیٰ کے وجود سے علیحدہ نہیں بلکہ اسی کا عین ہے۔ تنزلات کی تفصیل یوں ہے :

۱۔ درجۂ احدیت : پہلے تنزل میں ذات کو اپنا شعور وجود محض کی حیثیت سے حاصل ہوتا ہے۔ بس اس کی ذات ہی ذات ہے۔ اس کا وجود ہی وجود۔ صفات کا شعور محض اجمالی طور پر ہوتا ہے کیونکہ صفات نے ابھی اپنا ظہور نہیں کیا۔ وہ صرف ذات کے اندر ہیں اس کا حصّہ اور اس کا لازمہ ہیں۔

اس درجہ کو باہوت (Divine Essence) کا درجہ بھی کہتے ہیں، گویا صفات وقت کے احاطہ میں ہیں جب کہ خدا کی ذات قدیم ہے اور ذات اور صفات ایک دُوسرے کی عین ہیں۔

۲۔ درجہ لاہوت : دُوسرے تنزل میں ذات کو اپنا شعور اس انداز میں ہوتا ہے کہ اس میں لامتناہی صفات موجود ہیں۔ اس مرتبہ تعین میں صفات تفصیلی طور پر واضح ہوتی ہیں اور اپنے ظہور کا فطری تقاضا کرتی ہیں۔ اس درجہ کو صفاتِ تفصیلی کا درجہ بھی کہتے ہیں (پہلے مرتبہ تنزل میں صفات کا شعور اجمالی طور پر تھا، اس میں تفصیلی طور پر ہوتا ہے) اعیانِ ثابتہ (اسکی تفصیلی تشریح آگے آئے گی) کا ظہور اسی درجہ میں ہوتا ہے

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، یہ دونوں تنزلات بجائے عملاً وقوع پذیر ہونے کے فرضی یا محض علمی و منطقی تنزلات کے طور پر تصور کیے گئے ہیں۔ اب آگے تینوں تنزلات عینی و خارجی ہیں۔

۳۔ الجبروت : (The World of spiritual Existence beyond Form)

تیسرا تنزل تعینِ روحی ہے۔ یعنی وحدت بصورتِ رُوح یا مختلف ارواح تنزل کرتی ہے۔

---

[1] تنزل تقریباً تعین کا ہم معنی ہے۔ لفظی معنی اُترنے کے ہیں یعنی باہوت و لاہوت کی منزل سے اتر کر عالم ملکوت و ناسوت تک آجانا۔

عالمِ ارواح کا یہی مقام ہے۔

۴۔ عالمِ مثال (The World of Imagination or Similitudes)

چوتھا تنزل تعینِ مثالی ہے۔ اس درجہ میں اعیانِ ثابتہ ایک خاص شکل اختیار کر لیتی ہیں بالکل اسی طرح سے جیسے کہ ایک عمارت کے بننے سے پہلے اس کا تفصیلی نقشہ بن جاتا ہے۔

۵۔ عالمِ ناسوت (The World of Bodily Forms)

پانچواں تنزل تعینِ جسدی ہے۔ اس سے عالمِ جسمانی یا عالمِ شہادت ظاہر ہوتا ہے۔ گویا ذاتِ وحدت نے نزول کرتے کرتے اپنی اعیانِ ثابتہ کو عالمِ مثال کے نقشہ کے مطابق جسم کی مادی شکل میں ظہور فرمایا۔

ذاتِ احدیت کی صفات میں ظہور کی استعداد تو پہلے سے ہی موجود تھی۔ اس استعداد نے اپنے ظہور کا راستہ ان پانچ مراتبِ تعین یا تنزلات کے ذریعے نکال لیا اور یوں کائنات جو دراصل اللہ تعالیٰ کی صفات کا ظل اور مظہر ہے ہمیں نظر آنے لگی۔

اس اعتبار سے پوری کائنات اللہ تعالیٰ کی صفات میں پنہاں تھی۔ صفات کی استعدادِ ظہور نے تخلیق کا کام انجام دیا اور یہ سلسلہ ظہورِ صفاتِ ربانی ہر لمحہ جاری و ساری ہے۔

یہ تنزلات مراتبِ وحدت سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی ذاتِ خالص جسے اصطلاحاً ذاتِ بحت کہتے ہیں ان مراتب سے بہت بلند او رورار الورا ہے۔ اس کا ادراک ہمارے تصور میں بھی نہیں آ سکتا۔ محدود ذہن ذاتِ لامحدود کی گرفت کیسے کر سکتا ہے؟

ابنِ عربی کی معرفتِ ربانی بھی درجۂ وحدت تک ہے اس سے آگے وہ اپنے عجز کا اظہار کرتے ہیں اور ان کا وحدت الوجود کے نظریہ کا اطلاق بھی ذات کے مراتب وحدت تک محدود ہے۔ ذاتِ بحت کے بارے میں وہ بالکل بات کرنے کو تیار نہیں۔ شاہ ولی اللہ کا تصورِ وحدت وجود بھی ذاتِ بحت کے درجۂ احدیت کے بارے میں بالکل خاموش ہے بلکہ عجز کا اظہار کرتا ہے بلکہ اس سے نچلے درجۂ وحدت کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ کائنات اس کا عین ہے۔ وحدت

کے پہلے مرتبہ تعین جسے ہم نے ہاہوت یا واحدیت کا نام دیا ہے اس سے پہلے جو کچھ بھی ہے، وہ خالص ذاتِ الٰہی، ذاتِ بحت اپنے درجۂ احدیت کے ساتھ ہے۔ اس کے بارے میں کسی صوفی نے بھی کبھی کوئی بات نہیں کی۔ یہ اہم نکتہ ہے جسے عام طور پر فراموش کر دیا جاتا ہے، اور بہت پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔

ذات اور اسمار وصفات : (Essence, Names & Altributes)

ذات اور صفات کی اصطلاحات عام طور پر انہی معنوں میں استعمال ہوتی ہیں جن معنوں میں "جوہر" اور "عرض" استعمال ہوتے ہیں کبھی یہ فرق اس طرح معلوم ہوتا ہے جیسے وجود اور حقیقت کے درمیان فرق محسوس ہوتا ہے۔

ذات سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اسمار اور صفات اس کے نام اور صفتیں ہیں۔ اسمار الٰہی اور صفات دراصل ایک ہی چیز کا نام ہے۔ اسمار الٰہی اور اس کی صفات اگرچہ کثیر ہیں لیکن ایک ہی ذات کو ظاہر کرتے ہیں۔

ذاتِ بحت کی حیثیت میں یا احدیتِ مطلق کی حالت (State of Absolute Unity) میں چونکہ اللہ تعالیٰ لاتعین اور وراء الورار کے درجہ میں ہے اس لیے وہ ہر قسم کی صفات سے بالا اور ماورار ہے۔ اس درجہ میں جسے درجۂ احدیت (Indivisible & Unconditional Unity) کہتے ہیں کسی قسم کے اسمار وصفات کا اطلاق اس کی ذات پر نہیں ہو سکتا۔ جہاں وہ ہر قسم کے فہم وادراک سے بالا ہے۔ بس وہ خود اور وہ ہی وہ (He in Himself) ہے۔ اسکی کوئی صفت اور مثال نہیں بیان کی جا سکتی۔ یہ درجہ تنزیہہ (Transcendance) کہلاتا ہے۔ کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ عام صفات سے بالا اور منزّہ (Transcendant) ہیں۔ وراء الورار ثم ورار الورار ہیں۔

تشبیہہ : لیکن مقامِ احدیت سے جب وہ مقامِ واحدیت پر تنزل فرماتے ہیں تو پھر تعین (Self-determination) کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اب شعورِ ذاتی سے شعورِ صفاتی کی طرف تنزل و تعین ہوتا ہے۔ یہاں پر علم الٰہی کی شکل میں صفاتِ الٰہی نمودار ہوتی ہیں۔ انہی کے

عکس وتجلّی سے عالمِ ارواح، عالمِ مثال اور عالمِ ناسوت ظہور پذیر ہوتا ہے جس طرح سے ذاتِ الٰہی لامحدود ہے اسی طرح سے اس کی صفات بھی لامحدود اور بے شمار ہیں۔ اِسس قدر بے شمار کہ اگر کائنات کے درخت قلم بن جائیں اور سمندر سیاہی بن جائیں اس کے حکمات، اس کی صفات اس کے اسماء لکھنا شروع کر دیں تو سمندر ختم ہو جائیں مگر کلماتِ الٰہی ختم نہ ہو سکیں۔

یہ بے شمار صفات اگرچہ ذات کے علیحدہ علیحدہ پہلوؤں کو ظاہر کرتی ہیں لیکن ایک ہی ذات سے متعلق ہیں اور ایک ہی وجود کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے کوئی صفت حقیقتِ الٰہی سے جُدا نہیں بلکہ حقیقتِ الٰہی کا مظہر ہے۔ یہ درجۂ تشبیہ (Immanence) ہے۔ کیونکہ اس درجہ میں اللہ تعالیٰ کو تمام اسمائے حسنیٰ اور صفات سے متصف کہا جاتا ہے۔

ابنِ عربی اس بات کا شدّت سے پرچار کرتے ہیں کہ ذات کا صفات سے تعلق بیک وقت تنزیہی بھی ہے اور تشبیہی بھی۔ احدیت کے درجے میں تنزیہی اور واحدیت کے درجہ میں تشبیہی۔

کثرت میں وحدت : ذاتِ الٰہی کے تعینات اور اشکال (Forms of Particularization) کی صُورت میں اسماءِ الٰہی ایک کثرت ہیں جو وحدت سے متعلق ہے۔ ہر اسم اور ہر صفت اپنی اپنی جگہ پر علیحدہ، جُداگانہ اور ایک دُوسرے سے ممتاز حیثیت رکھتا ہے لیکن آخر کار وہ اپنے اصل اور مرجع کے اعتبار سے ایک دُوسرے کے عین بھی ہیں اور ذاتِ الٰہی کے عین بھی۔ چنانچہ ابنِ عربی کے ہاں صفات کا ذات سے جُداگانہ تصوّر ممکن ہی نہیں۔ صفات ذات کا عین ہے۔ چونکہ پُوری کائنات صفاتِ الٰہی کی تجلّی ہے، اِسس لیے پُوری کائنات ذاتِ الٰہی کا مظہر ہے اور اِسس کا عین ہے۔

صفات اور اسماء ذات کو مقید و محدود نہیں کر سکتے۔ صفات بذاتِ خود ذات نہیں، لیکن اس سے جُدا بھی نہیں۔ یہی مطلب ہے ابنِ عربی کے اِسس قول کا کہ "صفات نہ ذات ہیں نہ اس کا غیر۔"

ابنِ عربی کے وحدت الوجود کی بنیاد صفات اور ذات کی یہی عینیت ہے۔

اعیانِ ثابتہ : (Latent Realities of Things or Fixed Prototypes)

"اعیان" جمع ہے "عین" کی۔ ابن عربی کے ہاں عین کے معنی ہیں "اصل حقیقت" (One Essence) اصل حقیقت کا تصور دو طرح سے کیا جا سکتا ہے، ایک تو ماہیت کے تصور کی حیثیت سے اور دوسرے خود ماہیت شے کی حیثیت سے۔ موخر الذکر معنی میں یہ ایک ایسی شے ہے جو خارج میں وجود رکھتی ہے اور اسے بجا طور پر اشیاء کی ماہیت موجود کہتے ہیں۔ ابن عربی اعیان کی اصطلاح اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں اعیانِ ثابتہ اسی لیے کہتے ہیں کہ ان کے وجودِ خارجی کا اثبات کیا گیا ہے۔ اسی لیے وہ حقائق موجود ہیں۔

اعیانِ ثابتہ کے تصور کو ایک مثال کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے۔ فرض کیجیے ہمارے سامنے ایک باغ میں مختلف قسم کے درخت ہیں۔ یہ آم کا درخت ہے، یہ پیپل ہے، یہ برگد ہے وغیرہ وغیرہ۔ فرض کیجیے ہم صرف "درخت" کا تصور ذہن میں لاتے ہیں۔ یہ تصور کیا ہوگا؟ یہ ایک ہیولا سا ذہن میں اُبھرے گا۔ نہ برگد کی پوری شکل و صورت ہوگی، نہ پیپل کی اور نہ آم کے درخت کی۔ اس "تصورِ درخت" میں تمام قسم کے درختوں کی مشترک صفات دھندلے سے خاکے کی شکل میں موجود ہوں گی۔ درخت کے اس تصور کو ابن عربی کی اصطلاح میں درخت کا عین کہیں گے۔ یہ درخت کی اصل حقیقت ہے۔ اس عین کو (یعنی درخت کے تصور کو) حشو و زوائد سے (یعنی کسی خاص درخت کی انفرادی اور امتیازی صفات سے) جتنا پاک کرتے چلے جائیں گے، یہ عین اسی قدر ثابت (Establish) ہوتا چلا جائے گا۔ اسے عینِ ثابت کہتے ہیں۔ کائنات میں ہر چیز کی عین موجود ہے اور ثابت ہے۔ انہی کو اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔

غالباً ابنِ عربی پہلے مفکر ہیں جنہوں نے "اعیانِ ثابتہ" کی اصطلاح استعمال کی۔ ان کے خیال میں عالمِ شہادت کی تمام اشیاء ذاتِ وحدت کے درجہ امکان میں موجود تھیں۔ ان کی صورت ان تصورات یا اشکال یا صورتوں کی سی تھی جو آئندہ کا ایک خاص پروگرام رکھتی ہوں لیکن ابھی تک صرف علم الٰہی میں ہوں۔ جونہی ذاتِ وحدت کو ان کا شعور ہو تو یہ تنزلات کی شکل میں تعین اختیار

کریں اور عالمِ شہادت میں ظہور اختیار کریں۔ بالفاظِ دیگر اعیانِ ثابتہ وہ پوشیدہ حقائق ہیں جو ذات وحدت میں تنزّل کے دُوسرے درجے (تفصیلِ صفات کا درجہ) میں اللہ تعالیٰ کے شعور میں ارادہ کی شکل میں آتے ہیں اور مستقبل میں وجودِ ثابتہ حاصل کر لیتے ہیں۔

ابنِ عربی کی زبان میں اعیانِ ثابتہ اسمائے الٰہی (اللہ تعالیٰ کے نام اور اس کی صفات) کے مقتضیات (Logical Corelatives) ہیں۔ یہ صرف علمی و منطقی تقاضے ہی نہیں جو صرف ذہنی اور خیالی وجود رکھتے ہوں بلکہ ان میں وجودِ خارجی حاصل کرنے کا بھی تقاضا اور ملکہ ہے۔ اسی لیے انہیں ذواتِ امکانی (Potential Essences) بھی کہا جا سکتا ہے۔

ابنِ عربی کے فلسفہ مابعدالطبیعیات میں اعیانِ ثابتہ نہایت اہم مقام رکھتی ہیں۔ یہ ایک طرف ذاتِ مطلق یا حقیقتِ مطلق (Absolute Reality) اور دُوسری طرف عالمِ شہادت (Phenomenal World) کے درمیان رابطہ کا کام دیتی ہیں۔ اسی لیے ابنِ عربی انہیں غیب کی کنجیاں (مفاتیح الغیب) کہتا ہے۔

افلاطون کا نظریۂ امثال و اعیان

افلاطون کا نظریۂ امثال (Theory of Ide[illegible]) ابنِ عربی کے نظریۂ اعیانِ ثابتہ سے بہت ملتا جلتا ہے۔ افلاطون کا نظریہ مختصراً یہ ہے کہ کائنات میں تمام اشیاء کی امثال (مثل کی جمع) ہیں۔ مثل کیا ہے؟ وضوح اور تجلّی در زیادہ سے زیادہ مرتکز ہو جانا۔ فلسفہ کی اصطلاح میں ایسے چیز وضوح و تجلّی کہتے ہیں۔ ہے کہ شی [illegible] حقیقت اور اس کی تجلّی کا خالص ہو جانا اور حشو و زوائد سے پاک ہونا۔ وہی درخت [illegible] ن کی مثال یہاں کام آتی ہے۔ ابنِ عربی کے ہاں جسے درخت کا عین کہا جاتا ہے، افلاطون کے [illegible] اس کو درخت کا مثل کہا جاتا ہے، صرف الفاظ کا ہی فرق ہے۔ بنیادی بات ایک ہی ہے۔

افلاطون کے ہاں بھی مثل جس قدر زیادہ تجرید کی طرف مائل ہوگا اسی قدر وہ حقیقت

الحقائق سے زیادہ قریب ہوتا چلا جائے گا۔ اصل حقیقت (The Real) کیا ہے؟ وہ سب سے زیادہ مجرد مثل ہے۔

ابنِ عربی کے ہاں عین (مثل۔ شے کی اصل حقیقت) میں شعور بھی پایا جاتا ہے۔ یہ شعور کہاں سے آ گیا؟ ابنِ عربی کے ہاں اس کا جواب یہ ہے کہ عقل کا عین عقلِ کُل ہے عقلِ کُل سے ہی تمام اعیان کو شعور ملا؛ چنانچہ تمام اعیان عقلِ کُل کے مظاہر ہوئے۔ یہی نظریہ وحدت الوجود کہلاتا ہے۔

○

باب ۱۱

ابنِ عربیؒ کا تصوّرِ کائنات

ہمہ اوست :

ابنِ عربی کا نظریہ وحدت الوجود کسی علمی، تحقیق یا منطق فکر پر مبنی نہیں ہے بلکہ ابنِ عربی انسانی ذہن کو اس معاملہ کی کنہ تک پہنچنے کے لیے نارسا اور ناقص سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور کائنات کی معرفت رُوحانی مشاہدہ کے ذریعے ہو سکتی ہے جس کا اصل عامل وجدان ہے اور عقل محض مددگار اور نائب وفاشعار۔ نظریہ وحدت الوجود ان کی واردات کشف و شہود کا ثمرہ ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، ابنِ عربی ذات اور صفات میں عینیت کے قائل ہیں۔ پوری کائنات کو اللہ تعالیٰ کی صفات کا ظِل سمجھتے ہیں۔ اس لیے کائنات درحقیقت اللہ تعالیٰ کا ہی ظل ہوئی۔ مخلوقات سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ خود اللہ تعالیٰ نے ان میں ظہور فرمایا ہے۔ اس اعتبار سے خدا اور کائنات میں عینیت کا تعلق ہوا۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں۔

ہمہ اندر اوست : اس میں یہ ذرا سی احتیاط کرنی ہوگی کہ کائنات اللہ تعالیٰ کے وجود کو محدود نہیں کرتی۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ کائنات خدا کے اندر ہے خدا کائنات کے اندر نہیں ہے۔ وہ تو کائنات سے بھی وراء الوراء ہے۔ اس نظریہ کو ہمہ اندر اوست (Pantheism) کہتے ہیں اور ابنِ عربی کے ہاں اس کی گنجائش ہے۔

شعورِ خودی : نظریۂ تخلیقِ کائنات کے سلسلہ میں ابنِ عربی نے مشہور حدیثِ قدسی "کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق" (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا،

میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا) کا سہارا لیا ہے۔ ان کے نزدیک صفات کی تخلیق اللہ تعالیٰ کے شعورِ خودی (Self-Determination) کا ثمرہ ہے۔ اللہ تعالےٰ نے اپنا شعور کیا تو ان کی صفات کا اجمالی شعور ہوا دوسرے درجۂ تنزل میں صفات کا تفصیلی شعور ہوا پھر آخری تینوں درجوں میں انہی صفات کا عالمِ جبروت، عالمِ مثال اور عالمِ ناسوت کی شکل میں ظہور ہوا۔ تو کائنات سوائے اس کے اور کیا ہے کہ وہ خود ہی ہے اور اس کی بعض صفات اور اسمار نے اشیاء کائنات کی شکل میں ظہور کیا۔ ؎

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ　　خود بر سرِ آں کوزہ خریدار برآمد

القصہ تخلیق کائنات ذاتِ الٰہی کے شعورِ خودی کی داستانِ رنگین ہے۔

ظہورِ خودی : ابنِ عربی کے نزدیک کائنات کی تخلیق محض [illegible] سے نہیں ہوئی۔ کائنات جب نہیں تھی، اس وقت بھی وہ ذاتِ خداوندی کے اندر موجود تھی مگر یہ وجود وجودِ جسمانی نہیں تھا، وجودِ امکانی تھا۔ اعیانِ ثابتہ کی شکل میں اسکا جوہرِ قابل ذاتِ وحدت کے اندر موجود تھا۔ جو مستقبل کا پروگرام لیے اپنے آقا کے وجود میں تڑپ رہی تھی اور آخر کار تنزلات کے مراتب طے کرنے کے بعد کہیں وجودِ روحانی، کہیں وجودِ مثالی اور کہیں وجودِ جسمانی کی شکل اختیار کرلی۔

اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ نہ تو ان معنوں میں کائنات کے خالق ہیں کہ وہ اسے عدمِ محض سے وجود میں لائے ہوں اور نہ ان معنوں میں کہ وہ اس کی علت ہوں اور کائنات ان کا نتیجہ یا ثمرہ۔ تخلیق عدم سے نہیں ہوئی بلکہ وجودِ ذاتی سے ہوئی ہے۔

پھر تخلیق کا یہ عمل محض ارادے کا عمل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا سوچنا، شعورِ ذاتی سے شعورِ صفاتی کی طرف متنزل فرمانا ہی دراصل عملِ تخلیق ہے۔ یہ بالکل اسی طرح سے ہے جیسے ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل کردیا جائے۔ یہ انتقال ہے کیفیات کا، مقامات کا، درجات کا، عدم سے وجود اور نیست سے ہست کا سوال ابنِ عربی کے ہاں بے معنی ہے۔

وجودِ عالم کی نفی : وحدت الوجود کے اکثر فلسفوں میں خدا اور کائنات دونوں میں سے ایک کے وجود کی قربانی دینی پڑتی ہے مثلاً سپینوزا (Spinoza) کے ہاں کائنات (Substance) کا تصور اس قدر غالب ہے کہ وجودِ خدا محض ایک وجودِ خیالی یا ایک مفروضۂ علمی محسوس ہوتا ہے۔

ابن عربی کے ہاں صورتِ حال اس کے برعکس ہے۔ وہ خدا اور کائنات کی عینیت کے قائل ہیں مگر اس انداز میں کہ کائنات کے وجود کو خیالی وجود قرار دیتے ہیں۔ اصل وجود ذاتِ خداوندی کا ہے۔ کائنات اور اس میں اشیاء کی کثرت محض نظر کا دھوکا ہے۔ اگر عارفانہ نظر سے وہاں خود خدا کی نظر سے دیکھا جائے تو صرف وحدت ہی وحدت ہے۔ صرف اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ اگر غیر عارف کی نظر سے اور مخلوق کی نظرِ محدود سے دیکھا جائے تو کائنات میں کثرت کا ظہور جلوہ گر نظر آئے گا۔

ابن عربی کے نزدیک کائنات، یا کثرت کا وجود صرف تجلیاتِ وحدت کی حیثیت سے ہے یا اس کے تعینات کی حیثیت سے۔ بذاتِ خود کائنات کوئی وجود نہیں۔ یہی مطلب ہے ان کے اس مشہور قول کہ "الاعیان ما شمت رائحۃ من الوجود"

(اعیانِ ثابتہ نے وجودِ خارجی کی بو تک نہیں سونگھی)۔

وجودِ عالم کا اثبات : دوسرے نقطۂ نظر سے وہ کائنات کا اثبات بھی کرتے ہیں۔ یعنی خدا کی جانب سے ابتدا کر کے یعنی کائنات خدا ہے۔ یہ تجلی ہے جس میں وحدت نے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تجلیات، صفات اور اسماء کا ہر طرف ظہور ہوا ہے۔ یہی کثرت اور یہی کائنات ہے۔

حادث یا قدیم :

ابن عربی تخلیقِ کائنات کے بارے میں وقت کے سوال کو بھی بے معنی سمجھتے ہیں۔ کائنات کب پیدا ہوئی؟ وہ جواب دیں گے کہ کب نہیں تھی؟ وہ تو ہمیشہ سے ذاتِ وحدت

کے اندر رہے۔ اس اعتبار سے کائنات قدیم ہے، لیکن جونہی اس نے ظہور کیا تو اس میں حدوث کی صفت آگئی۔

مگر اس تنزل کے مراتب میں بھی وہ "کب"، "پہلے" اور "بعد" کی قیود کو بے معنی سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں "ثم" "یعنی" "پھر" کے تصور سے 'پہلے' اور 'بعد' کا تصور آتا ہے اور یہ محض "منطقی ترتیب" اور "علت و معلول" کا تصور پیش کرتے ہیں جو ان کے نزدیک درست نہیں ہے۔

○

باب ۱۲

حضرت مجددؒ الف ثانیؒ کی وحدت الوجود پر تنقید

گزشتہ صفحات میں وحدت الوجود کے بارے میں جو بحث کی گئی اس سے بآسانی یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ابنِ عربی کے ہاں نظریۂ وحدت الوجود کے دو منبع (Sources) ہیں۔

۱۔ کشف و مشاہدہ: ابنِ عربی اپنے کشف و الہام کی بنیاد پر وحدت الوجود کا دعویٰ کرتے ہیں اور جو شخص محض استدلالِ عقلی کے زور پر ان سے بات کرتا ہے اور کشف سے عاری ہے اس کی کسی بات کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے اور یوں کہتے ہیں کہ

ع ہائے کمبخت تُو نے پی ہی نہیں

۲۔ استدلالِ عقلی: کشف و مشاہدہ سے وحدت الوجود پر یقین کی کیفیت پیدا ہو جانے کے بعد ابنِ عربی اپنے اس مشاہدہ کو نظریہ کی شکل دیتے ہیں اور اسے دُوسروں کے سامنے بیان کرنے کے لیے الفاظ کا جامہ پہناتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر انہیں استدلالِ عقلی کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ وہ فلسفیانہ انداز میں دلائل دیتے ہیں۔ ایک طویل مابعد الطبیعاتی نظام مرتب کر ڈالتے ہیں۔ اس نظام میں فلسفۂ یُونانی خصوصاً افلاطونیت، نو افلاطونیت، عیسائی رہبانیت، ویدازم (خصوصاً شنکر اچاریہ کے نظریات وغیرہ کی آمیزش بہت نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ فلسفہ مابعد الطبیعات کا ایک ادنیٰ طالب علم مذکورہ بالا تمام مدرسہ ہائے فکر کی چھاپ ابنِ عربی کے وحدت الوجودی نظام میں آسانی سے دیکھ سکتا ہے۔ مزید برآں ابنِ عربی نے جہاں بن پڑا قرآن مجید کی چند آیات اور کچھ احادیثِ نبویؐ کا سہارا لینے کی بھی کوشش کی ہے۔

ہر چند کہ دونوں اطراف سے ابنِ عربی بہت زوردار دکھائی دیتے ہیں اور ان کی عبقریت

کی شہادت دینا پڑتی ہے۔ لیکن مجدد الف ثانی نے دونوں محاذوں پر ان سے ٹکر لی ہے اور ایک غیر جانبدار طالب علم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ انہوں نے صحیح تنقید کا حق ادا کر دیا ہے۔

کشف و مشاہدہ کا محاذ

سب سے پہلے مجدد الف ثانی کشف و مشاہدہ کی بُنیاد پر حضرت ابن عربی پر تنقید کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی ایک اصولی بات انتہائی اہمیت رکھتی ہے۔ وہ بات یہ ہے کہ کشف و مشاہدہ ہرگز ہرگز قابلِ حجت نہیں ہے، اس میں غلطی ہو سکتی ہے۔ اصل چیز جو قابلِ حجت ہے، وہ صرف کتاب و سُنّت ہے۔ یہاں پر یہ بات واضح ہو جانی چاہیئے کہ شیخ مجدد تصوف کی صرف اس شکل کے قائل ہیں جو قرآن و سُنّت سے مطابقت رکھتی ہو، ہر وہ بات جو قرآن و سُنّت سے زائد ہے، ان کے نزدیک قابلِ رد ہے۔ اس سلسلے میں وہ بدعتِ حسنہ اور بدعتِ سیئہ کے فرق کے بھی قائل نہیں۔ ان کے نزدیک ہر وہ نئی بات جو قرآن و سُنّت سے زائد ہے اور اس کے علاوہ ہے وہ بدعت ہے اور ہر بدعت ضلالت (گمراہی) ہے۔ کوئی بدعت بدعتِ حسنہ (اچھی بدعت) نہیں بلکہ تمام بدعات بدعاتِ سیئہ (بُری بدعات) ہیں۔ یہی بات حضرت مجدد کا اصل تجدیدی کارنامہ ہے۔

صرف یہ اُصولی بات کہہ کر شیخ مجدد ٹالتے نہیں ہیں بلکہ ابنِ عربی کی طرح وہ بھی کشف و شہود کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اس میں لطف یہ ہے کہ ان کا دعویٰ ابنِ عربی کے دعوے سے کہیں زیادہ بڑے پیمانے پر ہے۔

حضرت مجدد کے ہاں ارتقائے سلوک کے تین درجے ہیں:

۱۔ وجودیت ۲۔ ظلیت ۳۔ عبدیت

حضرت مجدد کہتے ہیں کہ انہوں نے ان تینوں مدارج کو طے کیا۔ ایک عرصے تک وہ وجودیت کے درجے میں رہے۔ اس درجے میں ایک سالک پر اللہ تعالیٰ سے معیت اور خود

اللہ تعالیٰ کی ذات میں محویت کی ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ یہاں وہ اللہ تعالیٰ کی تجلیات میں اس قدر مستغرق ہوتا ہے کہ اسے کائنات تو کیا خود اپنا ہوش بھی باقی نہیں رہتا یہی وہ مقام ہے جہاں منصور کہہ اُٹھا: "انا الحق" (میں ہی خدا ہوں)

اور حضرت بایزید بسطامی سے یہ جملہ صادر ہوگیا: "سبحانی مااعظم شانی"

(میں پاک ہوں، میرا رتبہ کس قدر بلند ہے)۔

امام غزالیؒ مشکوٰۃ الانوار میں لکھتے ہیں کہ بایزید بسطامی پر یہ غیر معمولی (Abnormal) کیفیت وارد ہوا کرتی تھی جس میں وہ یہ جملہ زبان سے نکال لیتے تھے لیکن جونہی یہ کیفیت دُور ہوتی اور وہ اپنے تئیں ہوش میں آجاتے تو انہیں تنبّہ ہوتا اور وہ استغفار کیا کرتے تھے۔ امام غزالیؒ کے نزدیک بھی وحدت الوجود محض ایک عارضی کیفیت کا نام ہے جو ذاتِ خداوندی میں محویت کے باعث بعض سالکین کے دل میں پیدا ہو جاتی ہے۔ امام غزالیؒ کے نزدیک وحدت الوجود کو فلسفیانہ طور پر ایک نظریہ قرار دینا اور اسے جزوِ ایمان قرار دینا غلط بات ہے۔

شیخ مجدد کے نزدیک بھی وحدت الوجود مقامِ فنا کی ایک کیفیت ہے۔ اس کی مثال وہ یُوں دیتے ہیں کہ دن کے وقت ستارے نظر نہیں آتے کیونکہ سُورج کی روشنی ہماری نگاہوں کو خیرہ کر دیتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ رات کے وقت تو موجود ہوں اور دن کے وقت معدوم ہو جاتے ہوں۔ یہی حالت مقامِ فنا پر فائز ایک سالک کی ہوتی ہے۔ کہ ذاتِ خداوندی کی تجلیات سے اس کے قلب و ذہن اس قدر خیرہ ہو جاتے ہیں کہ انہیں ذاتِ خداوندی کے علاوہ کچھ اور نظر ہی نہیں آتا اور خدا کے سوا وہ کسی اور چیز کا وجود تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوتے اور کائنات کو خدا کا عین قرار دیتے ہیں۔

شیخ مجدد کے نزدیک ابنِ عربی مقامِ فنا پر فائز تھے لیکن مقامِ فنا تک ابھی انہیں پُوری پُوری رسائی نہیں ہُوئی کیونکہ وہ اس مقام پر بھی وجودِ عالم سے باخبر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کو خدا کا عین قرار دیتے ہیں۔ اگر انہیں مقامِ فنا تک پُوری رسائی حاصل ہوتی تو وہ کائنات

کے وجود سے بایں شعور باخبر نہ ہوتے۔

آں راکہ خبر شد خبرش باز نہ آید

شیخ مجدد کہتے ہیں کہ سلوک کے مراحل طے کرتے ہوئے ایک عرصہ تک وہ بھی وحدت الوجود کی اس کیفیت میں مبتلا رہے ہیں۔ ان کا مشاہدہ بھی یہی تھا کہ کائنات خدا کا عین ہے لیکن مقام فنا میں پختگی حاصل ہونے کے بعد انہیں خدا تعالیٰ نے ترقی نصیب فرمائی اور وہ مقام ظلیت پر فائز ہو گئے۔

مقام ظلیت پر پہنچنے کے بعد شیخ مجدد کو اندازہ ہوا کہ کائنات خدا کا عین نہیں بلکہ اس سے جدا ہے۔ اصل حقیقت الحقائق تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے لیکن کائنات اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے۔ یہ وجود اللہ تعالیٰ کا ظل اور پرتو ہے۔ یہاں پر انہیں دوئی کا ادراک ہوا اور انہیں پتہ چلا کہ وحدت الوجود کا کشف ایک عارضی کیفیت اور نظر کا دھوکا تھا۔ مقام ظلیت ایک درمیانی منزل تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں مزید ترقی نصیب فرمائی اور انہیں مقام عبدیت عطا ہو جاتا ہے۔

مقام عبدیت پر پہنچ کر عالم اور خدا کی دوئی ان پر اچھی طرح سے واضح ہو جاتی ہے اللہ تعالیٰ کی عظمت اور کائنات کی اس کے سامنے بے مائیگی۔ لیکن مستقل وجود اظہر من الشمس ہو جاتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر انہیں اپنے سابقہ مکشوفات کی حیثیت بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ محض ایک کیفیت تھے۔ ایک مستی کی کیفیت جس میں من و تو کا سوال بے معنی تھا۔ لیکن جب اس کیفیت سے حقیقتِ حال کی طرف منتقل ہوئے تو پتہ چلا کہ حقیقتِ نفس الامری بالکل سادہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک ان مکشوفات کے ذریعے ہو ہی نہیں سکتا۔ وہ ہمارے کشف و مشاہدہ اور ہمارے ادراک سے بہت ہی ماورا ہے۔ فرماتے ہیں ان اللہ وراء الوراء ثم وراء الوراء اس کی ذات تو کیا، اس کی اسماء و صفات کا بھی مکمل طور پر ادراک نہیں ہو سکتا۔

ے ۴۹ دفتر دوم : مکتوب ۱

یہاں پہنچ کر وہ کہتے ہیں کہ کرنے کا اصل مقام کشف و مشاہدہ نہیں اور نہ ہی تصوّف کی باریک بینیاں ہیں بلکہ اصل مقام اتباعِ سنّت اور شریعت پر استقامت ہے۔ سلوک کی معراج یہی ہے کہ انسان اپنی پُوری زندگی میں وحی کے رنگ میں رنگا جائے اور زیادہ سے زیادہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کی زندگی سے مطابقت اختیار کرلے۔

شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ محی الدین ابنِ عربی بلاشبہ ایک مخلص صُوفی، ایک بڑے عالم، ذہین آدمی تھے لیکن بدقسمتی سے وہ وجودیت کے مقام سے آگے نہ بڑھ سکے۔ زندگی بھر مقامِ فنا پر فائز رہے اور اسی کو استدلالِ عقلی سے ثابت کرنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ انہیں نہ تو مقامِ فنا میں رسوخ کامل نصیب ہوا اور نہ اس سے آگے مقامِ ظلّیت اور مقامِ عبدیت کی طرف ان کی ترقی ہُوئی۔ اگر وجودیت کی گھاٹی سے وہ نکلنے میں کامیاب ہو جاتے تو انہیں خود پتہ چل جاتا کہ ان کے سارے مکشوفات سراب تھے۔ حقیقت الکبریٰ تو ابھی تک بہت آگے تھی۔

یہی بات وہ حضرت منصور کے بارے میں کہتے ہیں کہ "منصور بچّہ تھا ایک ہی گھونٹ میں بہک گیا اور فریاد پر اُتر آیا۔ یہاں پر تو مردِ میدان بیٹھے ہیں کہ سمندر پی جائیں اور ڈکار بھی نہ لیں"۔

تو شیخ مجدّد کشف و مشاہدہ کی بُنیاد پر شیخ اکبر کے نظریۂ وحدت الوجود کو غلط قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مدارجِ سلوک کے اعتبار سے ابنِ عربی کے مکشوفات و مشاہدات کمتر درجے کے ہیں جبکہ کشف و مشاہدہ میں وہ خود (شیخ مجدّد) ان کے مقابلے میں بہت آگے بڑھے ہُوئے ہیں۔

اِستدلالِ عقلی کا محاذ

اس محاذ پر شیخ مجدد کا طرزِ استدلال یہ ہے کہ وہ یونانی، ویدانتی، نوفلاطونی اور عیسائی فلاسفہ کے نظریات کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک استدلال کی اصل بُنیادیں دو ہی ہیں۔

۱۔ کتاب و سنّت

۲۔ عقلِ سلیم

دراصل دونوں بنیادیں مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک ہی کچھ ہیں۔ کتاب وسُنّت کے تمام تقاضے عقلِ سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں۔ مجدّد صاحب کا طرزِ استدلال انتہائی سادہ، قابلِ فہم اور ہر قسم کی پیچیدگیوں سے پاک ہے۔ وہ فلسفیانہ دلائل بھی دیتے ہیں لیکن فلاسفہ کی پیچیدہ اصطلاحات اور فکر سے بالکل بچتے ہوئے۔

کتاب اللہ اور احادیثِ نبویؐ سے بھی مناسب حوالہ جات اور دلائل دیتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس محاذ پر بھی ان کا پلڑا ابنِ عربی کے مقابلے میں بہت بھاری نظر آتا ہے۔

ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی بنا مندرجہ ذیل دو قضایا پر ہے۔

۱۔ ذاتِ الٰہی اور اس کی صفات ایک دُوسرے کے عین ہیں۔

۲۔ کائنات اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلّی ہے۔

ان دونوں قضیوں کا لازمی نتیجہ وحدت الوجود ہے۔

شیخ مجدّد نہ صرف نتیجے کی صحت سے انکار کرتے ہیں بلکہ ہر دو قضایا کو بھی غلط قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ذات اور صفات کو ایک دوسرے کی عین کہنا غلط ہے۔ صفات عین ذات نہیں بلکہ زائد علی الذّات ہیں۔ مجدّد صاحب کہتے ہیں کہ ان کا کشف بھی صریحاً اسی امر کی تائید کرتا ہے کہ صفات ذاتِ الٰہی کے علاوہ ہیں اور وحیٔ ربانی بھی اسی بات کی تائید کرتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے: "اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ"۔

"(یعنی اللہ تعالےٰ تمام جہانوں سے بے نیاز ہے)۔

بقول ابنِ عربی تمام جہان۔ کائنات یا مخلوقات یا تو صفات ہیں اپنے مظاہر کے اعتبار سے یا وہ ان میں بذاتِ خود موجود ہیں۔ اب اللہ کا تمام جہانوں سے بے نیاز ہونے کا مطلب یہ ہُوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں کامل ہے اور وہ صفات جو بقول ابنِ عربی کائنات کی تخلیق کی بناء ہیں یا بذاتِ خود کائنات ہیں۔ ان صفات سے اللہ تعالیٰ بے نیاز ہے۔ تو ثابت ہُوا کہ صفات ذات سے علاوہ اور جُدا ہُوئیں، ذات کا عین نہ ہوئیں۔ اس طرح سے شیخ مجدّد ابنِ عربی کے

پہلے قضیے کو غلط ثابت کرتے ہیں۔

دُوسرا قضیہ بھی شیخ مجدد کے نزدیک غلط ہے۔ان کے نزدیک کائنات اللہ تعالےٰ کی تجلی نہیں ہے بلکہ اس کی صفات کا ظل یا عکس ہے۔کیونکہ اگر عالم تجلی صفات ہوتا، تو وہ عین صفات ہوتا حالانکہ صفاتِ ربانی کامل ہیں اور عالم نقص سے بھرا ہُوا ہے۔

یہاں پر بھی شیخ مجدد وہی بات فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا نتیجہ پر وہ اپنے کشف صریح کے ذریعے پہنچتے ہیں۔مزید برآں وہ قرآن مجید سے بھی اس کی تائید لاتے ہیں۔

"سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ۔"

(یعنی تیرا رب پاک ہے ان صفات سے جن سے وہ اس کی ثنا وصفت کرتے ہیں۔)

مطلب یہ ہوا کہ صفات انسانی اور صفاتِ خداوندی میں کوئی مماثلت نہیں۔صفاتِ انسانی نقائص سے بھری ہوئی ہیں جبکہ صفاتِ خداوندی نقص سے پاک ہیں۔

اس طرح سے شیخ مجدد ابن عربی کے دُوسرے قضیے کو بھی غلط ثابت کر دیتے ہیں۔اسی طرح سے وحدت الوجود کے خلاف وہ متعدد دلائل دیتے ہیں۔

متفرق دلائل

۱۔ وحدت الوجود میں عالم کو معدوم وموہوم کیا گیا ہے۔اس سے اللہ تعالیٰ کی صفت ابداع کا انکار لازم آتا ہے حالانکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی یہ صفت بیان ہُوئی ہے :

"بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَاِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ۔"

ترجمہ : "وہ آسمانوں اور زمین کو عدم سے وجود میں لانے والا ہے، وہ جب کسی امر کا فیصلہ فرماتا ہے تو فقط یہ کہہ دیتا ہے کہ "ہوجا"! اور وہ ہوجاتا ہے۔"

اس آیت سے عالم کے وجود کی تصدیق ہوتی ہے۔ورنہ لَهٗ کی ضمیر کا مرجع طے کرنا مشکل ہوگا۔

۲۔ خود ابنِ عربی کے نزدیک عالم ممکن ہے اور خدا واجب۔ ممکن واجب کا عین نہیں ہو سکتا[1] لیکن ممکن کا عدم جائز ہے، واجب کا عدم ممتنع ہے۔ ایک حادث ہے اور دُوسرا قدیم۔ ایک "داغ چون وچگونی ست داغدار" اور دوسرا "بے چون وچگون" ہے۔ چنانچہ عقلاً اور شرعاً ان کو ایک دُوسرے کا عین قرار نہیں دیا جا سکتا۔[2]

۳۔ وحیِ قرآنی کی رُو سے یہ بات صراحت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ خدا عالم کا عین نہیں، بلکہ خدا غیر ہے عالم کا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو احکام اور اعمال بے معنی ہو جاتے۔ اگر عالم موجود ہی نہیں ہے یا عالم خود خدا ہے تو کیسے احکام اور کیسے اعمال، کیسی جزا و سزا اور کیا عالمِ آخرت؟

۴۔ ابنِ عربی کے ہاں ذاتِ الٰہی اپنے ذاتِ بحت کے وجود میں تنزیہہ رکھتی ہے یعنی وہ ہر قسم کی صفات سے پاک اور منزّہ ہے۔ ذاتِ الٰہی تنزل فرمانے کے بعد تشبیہہ کے درجے میں آتی ہے۔ جہاں وہ تمام صفات سے تفصیلی طور پر متشبّہ و متصف نظر آتی ہے۔ انہی صفات کا مظہر پوری کائنات ہے۔ ابنِ عربی کے ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات میں بیک وقت تنزیہہ بھی ہے اور تشبیہہ بھی (مدارج تنزل کے اختلاف سے)، اس سے کائنات کے بارے میں یہی تصوّر پیدا ہوتا ہے کہ وہ موہوم اور معدوم ہے۔ یعنی اگر تنزیہہ و تشبیہہ کو ملایا جائے تو ماسوا اللہ، باقی نہیں رہتا۔ پس ابنِ عربی کے ہاں غیر اللہ کا وجود نہیں ہے۔ ان کے ہاں غیر اللہ کی عبادت اللہ کی عبادت ہے۔ حالانکہ وحیِ قرآنی اس بات کے یکسر خلاف ہے۔[3]

"قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ۔"

۵۔ وحدت الوجود کی بُنیاد ظلّ واصل کی عینیت پر ہے۔ شیخ مجدد کے نزدیک ظلِ شَے عینِ شے نہیں ہو سکتا۔ ظلّ تو اصل کے مشابہ و مماثل ہوتا ہے۔ ظلّ واصل عین یک دگر

---

[1] ۴۹ دفتر سوم: مکتوب ۵۰
[2] ۴۹ دفتر اوّل: مکتوب ۳۱ ۔ [3] ۴۹، فتر اوّل: مکتوب ۲۷۲

نہیں ہو سکتے۔ مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ لمبا ہو جائے تو نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخص لمبا ہو گیا۔
شیخ مجدد کے ہاں اوّل تو کائنات خدا کا ظل ہی نہیں اور اگر اسے خدا کا ظل مان بھی لیا جائے
تو بھی عینیت ثابت نہیں ہوتی۔

۶۔ ابنِ عربی کے ہاں یہ تصوّر بھی مضمر نظر آتا ہے کہ نعوذُ باللہ خدا ذات بحت کے درجہ میں
اپنی ذات سے کامل نہیں تھا۔ حصُولِ کمال کے لیے اسے کائنات کی ضرورت محسوس
ہُوئی؛ چنانچہ اس نے کئی درجوں میں تنزّلات فرمائے اور کائنات کی تخلیق ہُوئی۔ یہ
بات وحیٔ قرآنی کے خلاف ہے[1] قرآن میں ہے:

"اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ"

وحیٔ قرآنی کے مطابق خدا اپنی ذات میں اکمل ہے۔ وہ کائنات کی تخلیق سے پہلے جس
طرح تھا، اب بھی اسی طرح ہے۔ "اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ"[2]

○

---

[1] م ۹ دفتر اوّل، مکتوب ۲۶۶

[2] م ۹ دفتر سوم، مکتوب ۱۱۰

باب ۱۳

حضرت مجددؒ الف ثانیؒ کا تصورِ توحید

حضرت مجددؒ متکلمینِ اسلام میں ماتریدیہ کا مذہب اختیار کرتے ہیں۔ وہ اشاعرہ کی پیروی نہیں کرتے، وہ وحدت الوجود کی بجائے نظریۂ تخلیق کے قائل ہیں۔ کائنات کو ذاتِ باری سے بالکل علیحدہ اور خدا سمجھتے ہیں۔ ان کے تمام نظریات کی بُنیاد کشف و مشاہدہ نہیں بلکہ قرآن و سُنّت کی سادہ تعلیمات ہیں۔

نظریۂ تخلیق :

ان کا نظریۂ تخلیق یہ ہے کہ اللہ بنفسِ خود کامل ہے اور تمام صفاتِ کمال پر اپنی ذات سے محیط ہے۔ اسے کسی غیر کی طرف احتیاج و ضرورت نہیں۔ حتیٰ کہ عملِ تخلیق کے لیے اسے "عدم" کی بھی احتیاج نہیں۔ عدم اس کے وجود کا متقابل نہیں۔ وہ کائنات کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے، اس کے لیے وہ اپنی ذات میں صفتِ وجود کو پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح سے وہ صفاتِ ثمانیہ (اپنی آٹھ بنیادی صفات) کو اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے۔ صفاتِ ثمانیہ یہ ہیں: صفتِ حیات، صفتِ علم، صفتِ قُدرت، صفتِ ارادہ، صفتِ سمع، صفتِ بصر، صفتِ کلام اور صفتِ تکوین۔
یہ آٹھوں صفات صفتِ وجود کی صُورتیں ہیں۔ (یہاں پر اللہ کے وجودِ کامل اور اس کی اپنی ذات میں پیدا کی گئی صفتِ وجود میں فرق قائم کرنا لازمی ہے)۔ اب اس صفتِ وجود کے بالمقابل عدمِ محض ہے۔ صفتِ حیات کے متقابل موت ہے۔ علم کے بالمقابل جہل (علم کا عدم) ہے۔ قدرت کے بالمقابل عجز (قُدرت کا عدم) ہے۔ اسی طرح ان تمام صفات کے اعدامِ متقابلہ ہیں۔ خدا اپنے اس وجودِ محض کا ظل (پرتو یا عکس) اس کی عدمِ متقابلہ یعنی عدمِ محض

میں ڈالتا ہے تو وجودِ ممکن پیدا ہو جاتا ہے (یعنی عدمِ محض کو وجود کی صفت نصیب ہو جاتی ہے اور وہ نیست سے ہست میں آجاتا ہے۔) اسی طرح وہ صفتِ حیات کا ظل اس کے عدم متقابل یعنی موت میں ڈالتا ہے تو وہ موت حیاتِ ممکن بن جاتی ہے۔ اسی طرح وہ صفتِ علم کا ظل اس کے عدم یعنی جہل میں ڈالتا ہے تو علمِ ممکن وجود میں آجاتا ہے۔

یوں کائنات کی تخلیق ہوئی (کائنات کی تمام اشیاء "ممکن الوجود" ہیں اور ذاتِ باری تعالےٰ "واجب الوجود" ہے۔ ("ممکن" اور "واجب" کے فرق کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔) اس طرح سے دیکھا جائے تو ممکن کا وجود نتیجہ ہے عدم اور وجود کے امتزاج کا۔ ممکن کی حیات نتیجہ ہے موت اور حیات کے امتزاج کا۔ ممکن کا علم نتیجہ ہے جہل و علم کے امتزاج کا۔ القصہ یہ کہ اللہ تعالےٰ نے اپنی تمام صفات کا عکس ان صفات کے اعدامِ متقابلہ میں ڈالا تو ان صفات کا ہر عدم، عدم نہ رہا۔ بلکہ اس صفت کے وجود سے فیض یافتہ ہو گیا۔ یہ ہے وہ اصول جس پر یہ کائنات وجود میں آئی یعنی عالم عدمِ محض سے وجود میں آیا ہے اور اس نے وجودِ خارجی حاصل کر لیا ہے۔ یہی حال عالم اور اشیاء عالم کی دُوسری تمام صفات کا بھی ہے۔ حضرت مجدّد کا نظریۂ تخلیق ان کی اپنی زبان میں یوں ہے:

"کَانَ اللّٰہُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَہٗ شَیْئٌ" (اللہ تعالیٰ تھا اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی) جب اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرے تو حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ہر ایک اسم نے ایک ایک مظہر طلب فرمایا تاکہ اپنے کمالات کو اس مظہر میں جلوہ گر کرے۔ عدم کے سوا اور کوئی شے وجود اور توابع وجود کے مظہر بننے کے قابل نہیں کیونکہ شے کا آئینہ اور مظہر اس شے کے بالمقابل ہوتا ہے اور وجود کے بالمقابل عدم ہی ہے۔ پس حق تعالیٰ نے اپنی کمال قدرت سے عالمِ عدم میں اپنے اسماء میں سے ہر ایک اسم کا مظہر تعین فرمایا اور اس کو مرتبہ حس و وہم میں جب چاہا اور جس طرح چاہا پیدا کیا۔ "خلق الاشیاء متٰی شاء وکما شاء" (اشیاء کو جب چاہا اور جیسے چاہا پیدا کیا)، اور دائمی معاملہ اس پر وابستہ کیا۔[1]

---

[1] ۲۹: دفتر سوم، مکتوب ۵۸ ء ۲۷

غرض حضرت مجدد کا تصورِ توحید یہ ہے کہ کائنات کو خدا کے ساتھ صرف یہ نسبت ہے کہ خدا کائنات کا خالق ہے اور کائنات اس کی مخلوق ہے اور خدا کے پوشیدہ کمالات پر دلیل ہے۔ کائنات اور خدا کے درمیان تخلیق کے علاوہ کوئی اور نسبت (عینیت یا اتحاد) کا اثبات کرنا بہت بڑی غلطی ہے اور یہ غلطی اس قسم کی ہے جیسے کوئی صاحبِ کمال اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرنے کے لیے ایسے حروف اور آوازیں ایجاد کرے جو اس کے کمالات کو ظاہر کریں۔ اس پر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ یہ حرف اور یہ آوازیں اس موجد کا عین ہیں[1] حالانکہ حقیقت لنفس الامری یہ ہوگی کہ یہ حرف اور آوازیں اس موجد کی تخلیق ہیں یا اس کے کمالات کا حسین مظہر ہیں اور بس۔

وحدتِ شہود یا توحیدِ شہودی ؟

عام طور پر غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ توحیدِ شہودی یا وحدتِ شہود گویا کائنات کے بارے میں ایک نظریہ ہے جسے حضرت مجدد نے پیش کیا ہے۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وحدتِ شہود حضرت مجدد کے ہاں وحدتِ وجود کی ایک تعبیر ہے۔

وحدتِ شہود کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ نظر آرہا ہے وہ وحدت ہے۔ حضرت مجدد کے نزدیک وحدتِ وجود کا شہود شہودِ محض ہے یعنی سالک کو غلبۂ شوق میں یوں نظر آتا ہے کہ کائنات اور خدا ایک دوسرے کے عین ہیں۔ سالک بھی خدا سے عینیت اور اتحاد کی نسبت محسوس کرنے لگتا ہے، فرطِ محبت اور غلبۂ حال میں کائنات کا وجود نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اللہ کی تجلیات سے نگاہیں اس طرح خیرہ ہو جاتی ہیں کہ غیر اللہ کا وجود نظر ہی نہیں آتا بلکہ اسی طرح ہے جس طرح دن کے وقت سورج کی روشنی کے سبب تارے اوجھل ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ معدوم نہیں ہوتے۔

---

[1] ۴۹ دفتر اول : مکتوب ۳۱، ۲ [illegible]

توحضرت مجدّد کے نزدیک وحدتِ وجود کا شہود ایک نمودِ محض ہوتا ہے، ایک کیفیت ہوتی ہے، ایک حال ہوتا ہے جو اکثر اصحابِ سکر کو نصیب ہوتا ہے۔ یہ حقیقت واقعہ نہیں ہوتی۔ غلبۂ محبت میں صرف خدا ہی خدا نظر آتا ہے۔ کسی اور چیز کا شہود نہیں ہوتا حتیٰ کہ اپنا شہود بھی نہیں ہوتا، اور انسان اس غلط فہمی میں آکر "انا الحق" بھی کہہ گزرتا ہے۔ اسے اپنی ذات میں بھی اللہ تعالیٰ کا شہود ہوتا ہے۔ اس کیفیت وحدت الوجود کو حضرت مجدّد وحدتِ شہود کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر شیخ مجدّد ابنِ عربی کی وحدت الوجود کو ہی وحدت الشہود کہتے ہیں صرف یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ یہ نظر کا دھوکہ ہے حقیقت نہیں ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب مجدّد الف ثانی کے وحدت الشہود کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں[1]:

"جن حضرات نے شیخ مجدّد کی تنقیص یا تائید کی اُنہوں نے وحدتِ شہود کے ایک خاص معنی قرار دیئے یعنی یہ سمجھا کہ وہ وحدتِ وجود کی طرح ایک نظریہ ہے ذاتِ باری اور عالم کے مابین تعلق کا۔ مگر یہ صحیح نہیں، شیخ مجدّد کے نزدیک وحدتِ شہود کا مفہوم فقط یہ ہے کہ وحدتِ وجود کا جو شہود سالک کو اپنے ارتقاءِ روحانی کے دوران میں ایک خاص مقام پر پہنچ کر حاصل ہوتا ہے اور جسے متصوفین سمجھتے ہیں کہ وہ نفس الامر کا مشاہدہ ہے اور اس سے وحدتِ وجود ثابت ہوتی ہے، وہ محض ان کا شہود ہے یعنی ان کی ایک کیفیتِ نفسی ہے اور حقیقت اس کے خلاف ہے۔ بعبارتِ اخریٰ وجود ایک نہیں بلکہ سالک کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وجود ایک ہی ہے یعنی جب سالک بالارادہ اپنی نظر کو غیر خدا سے پھیر کر خدا پر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ایک منزل پر پہنچ کر اسے یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں سب کچھ وہی ہے۔

جو نظریہ وجود شیخ مجدّد نے پیش کیا ہے اسے وحدتِ شہود کہنا غلطی ہے اس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا۔ لیکن اگر کوئی نام رکھا جائے تو "تشبیہِ وجود" یا "وحدتِ وجوب" کہنا مناسب ہوگا۔

دوسری بات قابلِ لحاظ یہ ہے کہ وحدتِ وجود سے شیخ مجدّد کا انکار بربنائے عقل و استدلال

---

[1] ۴۳ : ص ۱۱۹

نہیں بلکہ بر بنائے کشف و شہود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدتِ شہود کا ایک مقام ہے جس پر سالک پہنچتا ہے۔ لیکن اگر وہ اس مقام سے ترقی کر جائے اور اعلیٰ تر مقامات پر پہنچ جائے تو اس پر منکشف ہو جاتا ہے کہ وحدتِ وجود کا شہود محض ایک شہود تھا اور وحدتِ وجود حقیقت نہیں ہے۔"

شاہ ولی اللہ کا مسلک

وحدت الوجود کی بحث میں شاہ صاحب کا ایک مستقل مسلک اور مقام ہے۔ شاہ صاحب بھی بیک وقت کشف و مشاہدہ اور استدلالِ عقلی دونوں کا سہارا لیتے ہیں۔ مسلک کے لحاظ سے آپ شیخ محی الدین ابنِ عربی اور شیخ مجدد احمد سرہندی، مجددِ الف ثانی کے بین بین نظر آتے ہیں۔ آپ نے دونوں حضرات کے مسلک میں تطبیق کی کوشش کی ہے بلکہ آپ کے نزدیک ان دونوں آئمہ تصوف کے مسلک میں کوئی بنیادی فرق نہیں۔ کہیں صرف تعبیر کا اور کہیں صرف تاویل کا فرق ہے۔

البدور البازغہ، تفہیمات الٰہیہ، سطعات، ہمعات، لمعات، فیوض الحرمین میں شاہ صاحب نے اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق دیتے ہوئے آپ نے اپنے دوست کو ایک طویل مکتوب لکھا ہے۔ یہ "مکتوبِ مدنی" کے نام سے مشہور ہے۔

○

باب ۱۴

شاہ ولی اللہ کا مسلکِ وجودی

شاہ صاحب کی یہ کوشش کس حد تک کامیاب ہے؟ اس کا اندازہ تو آئندہ صفحات میں کیا جا سکے گا، سب سے پہلے ضروری یہ ہے کہ شاہ صاحب کے اپنے مسلک کو سمجھ لیا جائے۔

فلسفہ مابعد الطبیعات میں شاہ صاحب اپنی مخصوص اصطلاحات رکھتے ہیں اور بعض جگہ پرانی اصطلاحات کو اپنی طرف سے مخصوص معانی و مفاہیم میں استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے تمہید کے طور پر ہم ان چند اصطلاحات کا مفہوم مختصراً بیان کرتے ہیں جنہیں شاہ صاحب کثرت کے ساتھ (اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے) استعمال کرتے ہیں، وہ اصطلاحات یہ ہیں:

وجود، مراتبِ وجود، وجودِ اقصیٰ (اوّل الاوائل)، وحدت الوجود وغیرہ۔

وجود:

مادی اور غیر مادی اشیاء کا ایک مرکز ہے۔ اسے وجود کہتے ہیں۔ تمام چیزیں اس میں سے نکلی ہیں۔ اس کی مثال عام طور پر سمندر سے دی جاتی ہے کہ وہاں سے پانی کے بخارات اٹھتے ہیں جو بادل بن کر برستے ہیں اور آخر کار پھر سمندر میں جا ملتے ہیں۔ تمام مادی اور غیر مادی اشیاء وجود میں ضم ہو جاتی ہیں۔ وجود بمعنی ہستی (Being) ایک اسم ہے۔ ان کا ایک مسمّیٰ بھی ہے۔

ہم زید کو دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے زید کو دیکھا حالانکہ ہم نے صرف اس کے جسم کو دیکھا ہے۔ اس کا جسم اس کی روح کی تجلی ہے۔ تمام معاملات جو اس کے جسم سے پیش آتے ہیں، وہ اس کی روح سے بھی پیش آتے ہیں اسی طرح تمام معاملات جو انسان کی روح سے کرنے

منظور ہوتے ہیں، وہ سب کے سب بدن کے ساتھ کیے جاتے ہیں۔

جس طرح سے بدن رُوح کی تجلّی ہے اسی طرح سے روح بھی وجود کی تجلی ہے۔ وجود تمام مادی اور غیر مادی اشیاء کا منبع اور مرکز ہے اور تمام موجوداتِ کائنات میں جاری و ساری ہے۔

وجُود کے مراتب : وجُود کے تین مرتبے ہیں۔

۱۔ ذاتِ بحت

۲۔ مرتبۂ عقل

۳۔ شخصِ اکبر

ذاتِ بحت سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذاتِ خالص ہے۔ مرتبۂ عقل، مرتبۂ صفات ہے۔ شخصِ اکبر، عالمِ شہادت یعنی مادی عالم ہے۔

ارسطو نے وجُود کو تین طرح تقسیم کیا ہے (۱) واجب الوجود (۲) ممکن الوجود (۳) ممتنع الوجود۔ تیسرا تو خارج از بحث ہے۔ اصل میں دو درجے ہی ہیں۔

شاہ صاحب ارسطو کے نظریے کو غلط قرار دیتے ہیں۔ بدورِ بازغہ میں لکھتے ہیں کہ یہ تقسیم غلط ہے۔ اصل میں وجود ایک ہی ہے۔ اس میں مرتبۂ عقل، عالمِ شہادت اور ذاتِ بحت سب شامل ہیں۔

وجُودِ اقصیٰ۔ اوّل الاوائل

بقول شاہ صاحب اصل میں وجُود ایک ہی ہے۔ اس میں مرتبۂ عقل، عالمِ شہادت اور ذاتِ بحت سب شامل ہیں، اسے وجودِ اقصیٰ کہتے ہیں۔

عام عالِم اسے واجب الوجود کہتے ہیں اور اسے وجود کا ایک فرد مانتے ہیں۔ زید ایک جزئی ہے، جس کے اُوپر انسان ایک کلی ہے۔ انسان کے اُوپر حیوان ایک کلی ہے۔ اس کے اُوپر تمام اشیاء جو جسم رکھتی ہیں جس کی کل میں داخل ہیں۔ اس کے اُوپر مادی اور غیر مادی تمام اشیاء وجُود (Being) کی جُزئیات ہیں۔ اِسی طرح تمام مجردات اور مشہودات کے متعلق کہا جا سکتا

ہے کہ وہ ایک ہی وجود سے صادر ہوئی ہیں۔ شاہ صاحب نے بدور بازغہ کی ابتدائی سطور میں ظاہر فرمایا ہے کہ وجود اصل میں ایک ہی ہے اور جتنے موجودات ہیں وہ اس وجودِ قصٰی سے صادر ہوئے ہیں۔

وحدت الوجود (شاہ صاحب کے نقطۂ نظر سے)

متفرق چیزوں کو ایک مرکز سے وابستہ کرنے کا نام وحدت ہے اور تمام چیزوں کو عام اس سے کہ وہ مادی ہوں یا غیر مادی ایک مرکز یا وجود سے وابستہ کرنا اور ان سب کی تفریع اس ایک مرکز سے کرنا اور اس مرکز کو غیر متغیر ماننا، اس حکمت کا نام وحدت الوجود ہے۔

"شخصِ اکبر شے واحد است بوحدتے از وحدات"۔
(شاہ ولی اللہ)

شخصِ اکبر کے تمام اجزاء آپس میں اس طرح مربوط ہیں کہ وہ ایک چیز بن گیا ہے۔

کائنات کی تمام اشیاء تجزیہ اور تحلیل کے بعد دو قسموں میں منقسم کی جاتی ہیں :

(۱) مادی (۲) غیر مادی

مادی اشیاء مادے سے بنتی ہیں لیکن تحقیقاتِ جدیدہ اس نتیجے پر پہنچی ہیں کہ مادہ غیر مادی الاصل ہے یعنی یہ منفی اور مثبت برقپاروں (الیکٹرون، پروٹون وغیرہ) کے ملنے سے بنا ہے۔ اس لیے اصل میں یہ بھی غیر مادی ہے۔ گویا کائنات میں چند قوتیں ہیں جو کام کر رہی ہیں مثلاً حرارت، روشنی، مقناطیس وغیرہ بقول ڈاکٹر البرٹ آئن سٹائن یہ تمام قوتیں بھی اصل میں ایک ہی قوت کے مظاہر ہیں۔

امام ولی اللہ کی اصطلاح میں مادہ اصل میں قوتِ رحمانیہ کی تخلیق ہے۔ اس لیے تمام اشیاء کا ایک ہی منبع ہے۔

یہ ہے وہ وحدت جو شخصِ اکبر میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اسے امام صاحب کے ہاں وحدت الوجود کہا جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کا نظریۂ وجود

جب حقائقِ مختلفہ کو جو کئی کئی طرح کے کثیر اور متباینہ آثار کا مرجع ہیں فقط اس ایک اجمالی نظر سے دیکھیں کہ وہ "نیست نہیں ہیں" ایک حقیقت کو دُوسری حقیقت سے الگ الگ دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے تو اس اجمالی نظر کے دیکھنے سے ان تمام حقائق سے جو مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے وہی وُجود کا مفہوم ہے۔

پس وُجود کا مفہوم یُوں پیدا ہوتا ہے کہ تمام حقائق کی تحویلات کو ایک خاص نقطۂ نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ سب حقائق ایک حقیقتِ واحدہ کی طرف لَوٹتے ہیں اور اس حقیقتِ واحدہ کے اجمال کی شرح اور تفصیل ہوتے ہیں، تو جب تمام حقائق ایک حقیقتِ قصویٰ میں ضم ہو گئے تو وُجود جو اس حقیقتِ واحدہ کی ایک تعریف ہے کس طرح اس وُجودِ اقصٰی میں ضم نہ ہوگا۔

امام صاحب کا دعویٰ کیا ہے؟ وہ پہلے وجُود کے مفہوم کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ہمارا ذہن وجُود کا مفہوم کیسے اخذ کرتا ہے۔

اس کی صُورت یُوں ہوتی ہے کہ چند حقائق کو سامنے رکھ لیتے ہیں۔ ہر ایک حقیقت علیٰحدہ علیٰحدہ اثر پیدا کرتی ہے۔ مثلاً آگ، پانی، ہوا وغیرہ حقیقتیں ہیں۔ ہر ایک کا الگ الگ اثر ہے اُن متباین اور متکثرہ حقیقتوں کو فقط ایک نقطۂ نگاہ (لحاظ) سے دیکھتے ہیں جس کا مقصد فقط اِتنا ہے کہ ان سب حقیقتوں کے متعلق یہ سمجھ لیں کہ یہ نیست نہیں ہیں۔ اسی طرح دیکھتے ہوئے ہم ایک ایک حقیقت کی علیٰحدہ علیٰحدہ خصوصیات کو نگاہ میں نہیں رکھتے۔ بلکہ صرف ایک ہی نقطۂ نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ "نیست نہیں ہیں"۔ ان مختلف حقائق کا جو اجمالی مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے اِسی کا نام وجود ہے۔ وجود کا تصور ان مختلف حقائق کو جمع کر کے ایک لحاظ سے دیکھنے کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

جب ہماری تحقیق میں یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ جتنے حقائق ہیں وہ سب ایک حقیقت

سے نکلے ہیں اور اس ایک حقیقت کی شرح اور تفصیل ہیں، ان کا وجود اس ایک حقیقت سے علیحدہ کہیں نظر نہیں آتا تو جب یہ بڑی حقیقت اس حقیقتِ قصویٰ میں ختم ہو گئی تو وجود جو حقائق کے تصور سے پیدا ہوا تھا کس طرح اس کے احاطے سے باہر نکل سکتا ہے، وہ یقیناً حقیقتِ قصویٰ کے احاطے کے اندر ہے۔

حقیقتِ قصویٰ اور کائنات

اصل بات یہ ہے کہ لوگوں نے کائنات کے منبع کو جسے واجب الوجود یا حقیقتِ قصویٰ کہا جاتا ہے اور کائنات کو علیحدہ علیحدہ تصور کر رکھا ہے۔ ان کے ذہن میں یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ کوئی حقیقت اس حقیقتِ قصویٰ سے علیحدہ ہو ہی نہیں سکتی۔ جو کچھ ہے اس حقیقتِ قصویٰ کا فیضان ہے۔ سب حقیقتیں اس حقیقتِ قصویٰ کے اندر مستغرق ہیں۔ اس قسم کا خیال ان حکماء کے ذہن میں نہیں آیا۔ اس لیے یہ وجود کو دو حصوں میں تقسیم کرتے رہے۔

(۱) واجب الوُجود (۲) ممکن الوُجود۔ اور جب یہ چیز مان لی جائے کہ تمام حقائق اسی حقیقتِ قصویٰ ہی سے ظاہر ہوتے ہیں اور اس کا فیضان ہیں، اس سے علیحدہ ہو کر کوئی حقیقت حقیقت ہی نہیں رہتی تو یہ ساری اصطلاحیں بدلنی پڑیں گی۔

حقیقتِ مُطلقہ، حقیقتِ قصویٰ، الوُجود الاقصیٰ، واجب الوُجود

(حقیقتِ مطلقہ کو عام طور پر واجب الوُجود کہا جاتا ہے۔ ہم اسے وجُودِ اقصیٰ کہتے ہیں اس کی زیادہ بحث امام صاحب کی کتاب الخیر الکثیر ہی میں ملے گی)۔

ہماری عقل اور قوت ادراکیہ خواہ کتنی ہی ترقی کرے اس حقیقتِ مطلقہ کا کوئی شعبہ اور کوئی شائبہ بھی اخذ نہیں کر سکتی۔ وہ غیر متعین اور غیر مقید ہے۔ وہ مطلقِ محض ہے اور ہم تقید اور تعین کے بغیر کوئی چیز سوچ ہی نہیں سکتے۔ اس لیے جس دَور میں ہم رہتے ہیں اس دَور کی انتہائی تجلی کو ہم

اس حقیقتِ مطلقہ کا عنوان بنا لیتے ہیں۔ اب ہم اس عنوانی تجلّی کا نام الوجود الاقصٰی یا حقیقتِ قصوٰی رکھ دیتے ہیں۔ اس طرح دوسرے اہلِ علم اسے واجب الوجود کا نام دیتے ہیں۔

عِلّت العلل

عام ذہن اس بات کے قائل ہو چکے ہیں کہ وجودِ اقصٰی کی ضرورت عقلی نظام میں اس لیے ثابت ہوتی ہے کہ امکانیات کا سلسلہ غیر متناہی نہ ہونے پائے بلکہ اسے ختم کرنا ضروری ہے۔ اس لیے اس علت العلل کو وجود اقصٰی یا واجب الوجود ماننا ہوگا۔

سلسلہ امکانیات

کائنات کا سلسلہ یوں مانا جاتا ہے کہ اگر وجودِ اقصٰی یا واجب الوجود سے ایک چیز صادر ہو مثلاً "الف" اور پھر اسی صادر سے پھر دُوسری چیز صادر ہو مثلاً "ب" تو اہلِ علم یوں کہتے ہیں کہ "ب" اور وجودِ اقصٰی کے درمیان "الف" ایک واسطہ ہے یعنی 'ب' کی تمام حاجتیں 'الف' سے پوری ہوتی ہیں۔ اگرچہ 'الف' خود وجودِ اقصٰی کا محتاج ہے یعنی 'ب' کا وجودِ اقصٰی سے سیدھا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اب اگر 'ب' سے ایک چیز 'ج' صادر ہوتی ہے تو 'ج' اور وجودِ اقصٰی کے درمیان دو واسطے 'الف' اور 'ب' ہو جائیں گے۔ آگے چل کر اگر 'ج' سے 'د' صادر ہو تو 'د' اور وجودِ اقصٰی کے درمیان تین واسطے الف، ب، ج ہو جائیں گے۔ جس میں الف کے سوا اور کسی واسطے کا وجودِ اقصٰی کے ساتھ براہ راست تعلق نہیں ہوتا۔ بلکہ اپنے سے اُوپر کے واسطے کے ساتھ تعلق ہوگا۔ یعنی 'د' کا 'ج' کے ساتھ، 'ج' کا 'ب' کے ساتھ اور 'ب' کا 'الف' کے ساتھ۔ سلسلۂ کائنات کا یہ تصوّر عام ذہنوں میں راسخ ہے اور وہ ہر معلول کو اپنی قریبی علت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، لیکن انہیں اس سلسلے کو متناہی سوچنا پڑتا ہے۔ کیونکہ عقل غیر متناہی کا تصوّر نہیں کر سکتی۔ جہاں پر اس سلسلے کو ختم کیا جاتا ہے اس کو علت العلل یا واجب الوجود مان لیا جاتا ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک یہ طریقۂ تفکر از سرتا پا غلط ہے۔ اگرچہ یہ متکلمین اور یُونانی فلسفیوں

میں سے ارسطو کے اتباع کا شعار بن چکا ہے۔ صحیح یُوں ہے کہ جب امکانی طبیعت یا ممکن الوجود کا تصوّر کیا جائے گا اس کے تصور کے ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہوگا کہ یہ بذاتِ خود پیدا ہوا ہے یا اس نے وجود کا لباس کسی بیرُونی اثر سے پہنا ہے۔ اس وجُود کی آمیزش جس طرح بھی کی جائے یہ وجُود کے لیے وجودِ اقصیٰ کا براہِ راست محتاج ہے۔

کوئی حقیقت جسے ہم ممکن الوجُود کہتے ہیں جب اس کا تصور کریں گے تو اس کے متعلق یہ بھی سوچیں گے کہ اس کے ساتھ وجود آمیزش کر چکا ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص کہتا ہے کہ اس نے وجُود کو خود بخود اپنے ساتھ لیا ہے۔ دُوسرا یُوں سوچتا ہے کہ کسی خارجی طاقت نے اسے وجُود دیا ہے۔ یہ بحث دُوسرے درجے پر آئے گی۔ پہلے ہمیں اس چیز کا تصور کرنا ہوگا کہ ہم 'الف' کسے کہتے ہیں، ہم 'ب' سے کیا مُراد لیتے ہیں، ہم 'ج' کس کا نام رکھتے ہیں۔ جب ہم اس مفہوم کو سوچتے ہیں، اس وقت ہمارا ذہن مجبور ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت لازمہ مان لیں کہ یہ امکانی حقیقت جب تک وجودِ اقصیٰ سے براہِ راست تعلق پیدا نہیں کرے گی اور اس کی تاثیر قبول نہیں کرے گی کبھی موجُود نہیں ہو سکتی۔ اس میں کسی واسطے کا اثبات ممکن ہوتا کہ وہ واسطہ وجود دے سکتا۔ وجُود دینا تو فقط اس وجودِ اقصیٰ کا کام ہے۔ وجُود اس ہی سے نکل کر یا فیضان پا کر باہر آتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا کہ حقیقتِ وجُود یہ وجودِ اقصیٰ سے باہر کہیں پیدا ہو سکتی تو ہم یہ کہتے کہ اس کی تاثیر سے یہاں وجود پیدا ہو گیا۔ لیکن جب حقیقت کے وجود کا کوئی ذرہ وجودِ اقصیٰ سے باہر کہیں مل ہی نہیں سکتا، جہاں کہیں مِلتا ہے اس وجودِ اقصیٰ سے مترشح ہونے کے بعد ملتا ہے، اس کے فیضان کے بعد ملتا ہے۔ اس سے نُور کی طرح پھیلتا ہے تو اس کے بعد یہ تصوّر کرنا کہ کسی حقیقتِ ممکنہ کو کسی اور چیز کے تعلق سے وجود مل گیا قطعاً باطل ہے یہ وہم مظلم کا نتیجہ ہے۔

ہمیں اس بات سے انکار نہیں کہ ایک حقیقتِ ممکنہ اس وجودِ اقصیٰ کی محتاج ہوتے ہوئے اس کی کسی خاص شان سے تعلق پیدا کرے گی۔ حقیقتِ قصویٰ اپنے اندر بے انتہا کمالات رکھتی ہے۔ اس کے ہر ایک کمال کے ظاہر ہونے کے لیے خاص رُخ میں خاص حیثیتیں ہیں، انہیں

شئون کہتے ہیں۔ ایک شان سے ایک چیز ظاہر ہوگی۔ دُوسری شان سے دُوسری چیز ظاہر ہوگی۔ اس طرح حقیقتِ قصویٰ کا تصور کرنے میں کوئی غلطی نہیں ہے۔

اس کی ایک مثال :

انسانی وجود ایک وحدت ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ "میں ہوں" تو تعدد کا کوئی شائبہ اس کے فکر میں نہیں آتا۔ وہ اپنے آپ کو ایک وحدتِ حقیقی سمجھتا ہے۔ پھر وہ دیکھتا ہے تو آنکھ سے، سنتا ہے تو کان سے، کوئی چیز پکڑتا ہے تو ہاتھ سے، سونگھتا ہے تو ناک سے، یہ اس کی وحدتِ انسانیت کا طریقِ عمل ہے۔ یہ وحدتِ انسانیت اپنا ایک ایک کام ایک ایک پہلو سے سرانجام دیتی ہے۔ ہم ہاتھ، پاؤں، کان، آنکھ، ناک کو انسان کی شئون سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ اس مثال کے سمجھنے کے بعد یہ بات ماننی ہوگی کہ وہ حقیقتِ قصویٰ جو اپنے اندر بے انتہا کمالات مخزن و معدن کے طور پر مستور رکھتی ہے، بے انتہا شئون کی مالک ہے۔ اب ایک حقیقتِ امکانیہ جو حقیقتِ قصویٰ کے وجود پانے کی مستحق بنتی ہے وہ حقیقتِ قصویٰ کی کسی خاص شان سے تعلق پیدا کرے گی۔ اذہانِ عامہ میں جو غلطی پیدا ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ان شئون کو حقیقتِ قصویٰ سے علیٰحدہ مان لیا گیا ہے اور حقیقتِ قصویٰ کے ساتھ تعلق رکھنے کے لیے انہیں واسطہ بنایا گیا ہے۔ چونکہ اذہانِ عامہ میں وحدتِ وجود کا مسئلہ اپنی اصل شان میں گرفت میں نہیں آتا، اس لیے شئونِ الٰہیہ کو ذاتِ باری سے علیٰحدہ مستقل مخلوق مان لیا جاتا ہے۔ اس سے تمام غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔

انضمامی و انتزاعی صفات :

اگر کائنات کو "انضمامی صفات" کے طور پر مانا جائے اور کہا جائے کہ یہ باہر سے آکر حقیقتِ قصویٰ سے لگ گئی ہے جیسے کپڑے کو رنگ لگا دیا جاتا ہے تو اس کا دوسرا منبع ثابت کرنا ہوگا اور یہ ناممکن ہے۔ لامحالہ یہ کائنات کا "رنگ" جو حقیقتِ قصویٰ کے دامن پر نظر آتا ہے اس

کے اندر سے نکلا ہوا ماننا پڑے گا۔ اس قسم کی صفات کو منطقی اصطلاح میں انتزاعی صفات کہا جاتا ہے۔

ہم ایک کُرہ دیکھتے ہیں اس میں مرکز محیط، قطر سب چیزیں سمجھ لیتے ہیں۔ یہ چیزیں کُرے کے ساتھ مساوات نہیں رکھتیں۔ مثلاً قطر اور محیط کا نقطہ اس کُرے کے برابر نہیں لیکن یہ چیزیں کُرے کے باہر سے نہیں آئیں۔ یہ اس کے انتزاعی اوصاف کہلاتے ہیں۔

انتزاعی صفت اور منشا انتزاع کا وجود ایک ہی ہوتا ہے' اس کو ہم وحدت الوُجود کہتے ہیں۔

عقل کی دَرماندگی

جس قدر حقیقتیں ہم ادراک کر سکتے ہیں' ان سب کو آپس میں مربُوط پاتے ہیں۔ وہ ایک نظام میں منظم ہو جاتی ہیں۔

چند حقیقتیں ایک بڑی حقیقت کے ماتحت آجاتی ہیں۔ چند دُوسری حقیقتیں ایک دُوسری بڑی حقیقت کے ماتحت آجاتی ہیں۔ اسی طرح فرض کیجیے کہ چند سو بڑی حقیقتیں ہیں جن کے ماتحت متکثر حقائق جمع ہو جاتے ہیں' پھر ہر بڑی حقیقت آپس میں مربُوط ہوتے ہوتے ایک حقیقت میں ختم ہو جاتی ہے۔ کائنات الٰہی حقائق کثیرہ پر مشتمل ہے جن کا ہم نے ادراک کر لیا ہے اور جن کا آپس کا ربط اور نظام ہم نے سمجھ لیا ہے۔ اس کے باوجود ان حقائق کے ماورا' دُوسرے حقائق محسوس ہوتے ہیں۔ کوئی حکیم جتنی چاہے ترقی کرے وہ ہمیشہ اپنے آپ کو عاجز پاتا ہے۔ حقائق کثیرہ اس کے دماغ پر اثر ڈالتے ہیں کہ جو کچھ تُم نے سمجھا ہے وہ سمندر کے کنارے چند سیپیوں سے زیادہ نہیں ہے۔ اس لیے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حقیقت الحقائق یا حقیقتِ قصویٰ تمام منظم و مربُوط حقائق کی جامع ہے اور اس کی کنہ تک ہماری عقل نہیں پہنچ سکتی۔

باب ۱۵

ابنِ عربی اور شیخ مجدّد کے نظریات میں تطبیق

سیرِ مقامات

مکتوبات میں کئی مقامات پر حضرت مجدد الف ثانی سالک کے مختلف مقامات کا تذکرہ فرماتے ہیں۔ ان کے نزدیک سلوک رُوحانی ترقی کا راستہ طے کرنے کا نام ہے۔ اسے سیرِ مقامات بھی کہتے ہیں۔ اس کے تین درجے ہیں:

۱- سیر الی اللہ یعنی اللہ کی طرف چلنا۔ یہاں پر سالک کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ اسماء و شئونِ الٰہی (شئون۔ جمع ہے شان کی یعنی حالتیں) کے اظلال (عکس یا سائے) کا مشاہدہ کر رہا ہے۔

۲- سیر فی اللہ یعنی اللہ کی ذات میں سیر کرنا۔ یہاں پر سالک محسوس کرتا ہے کہ وہ ذاتِ الٰہی کا شاہدہ کر رہا ہے۔ (درجۂ احسان)

۳- سیر عن اللہ یعنی اللہ سے واپس ہونا۔ اس مقام پر سالک اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبدیت کے مقام پر سرفراز ہونے لگتا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے انوار و برکات لے کر مخلوق کی طرف آتا ہے اور مخلوقِ خدا میں وہ رحمت تقسیم کرتا ہے۔ یہاں پر وہ بظاہر عام آدمی کی طرح اپنے فرائض کی بجاآوری میں منہمک ہو جاتا ہے۔ اسے اطاعت پر استقامت حاصل ہو جاتی ہے۔ ایسے سالک انبیاء کی طرح اپنی ساری قوت اصلاحِ خلق کی کوشش میں کھپا دیتے ہیں۔

ابنِ عربی اور مجدد الف ثانی کے نظریات میں تطبیق دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود اور مجدد الف ثانی کی اصطلاح وحدت الشہود کو سیرِ مقامات کے دو مختلف درجے قرار دیتے ہیں۔ مکتوبِ مدنی میں لکھتے ہیں:

"وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود دو لفظ ہیں جن کا اطلاق دراصل مختلف معانی پر ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ان کا استعمال "سیرالی اللہ" کے مباحث میں ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ فلاں سالک وحدت الوجود کے مقام پر فائز ہے اور فلاں وحدتِ شہود پر جاگزیں ہے۔ اس سیاق میں وحدت الوجود کے معنی ایسے شخص کے ہوں گے جو حقیقتِ جامعہ کی تلاش و عرفان میں گم و مستغرق ہے۔ استغراق کا یہ وہ مقام ہے جہاں یہ عالمِ رنگ و بُو اپنے تمام امتیازات کے ساتھ فنا کے گھاٹ اُتر جاتا ہے اور تفرقہ و امتیاز کے وہ سارے احکام ساقط ہو جاتے ہیں جن پر خیر و شر کی معرفت کا دارومدار ہے اور شرع و عقل جس کی پُوری پُوری نشاندہی کرتی ہے۔ سیر و سلوک کا یہ مقام عارضی ہوتا ہے۔ سالک چندے یہاں پر ٹھہرتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کی دستگیری و توفیق اس کو اس مقام سے نکال لے جاتی ہے۔ اس طرح وحدتِ شہود کے معنی اس سیاق میں یہ ہوں گے کہ سالک ایسے مقام پر متمکن ہے جہاں احکامِ جمع و تفرقہ کے ڈانڈے باہم ملے ہوتے ہیں یعنی سالک اس حقیقت کو پا لینے میں کامیاب ہو گیا ہے کہ اشیاء میں جو وحدت سی نظر آتی ہے من وجہ ہے اور کثرت جو اس کے متباین محسوس ہوتی ہے وہ بھی من وجہ ہے۔ معرفت و سلوک کا یہ مقام پہلے مقام سے نسبتاً زیادہ اُونچا ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی اس اصطلاح کو ہم نے شیخ آدم بنوری قدس سرہٗ کے بعض اتباع سے لیا ہے۔[۱]"

حقائق اشیاء کی نسبت سے ابنِ عربی اور شیخ مجدد کے نظریات میں فرق

اشیاء کی حقیقت کیا ہے؟ اشیاء حادث ہیں اور ذاتِ الٰہی قدیم ہے۔ ایسی صورت میں اشیاء کا ذاتِ الٰہی سے کیا تعلق ہے؟ فلسفیانہ اصطلاحات میں یہ سوال یُوں پُوچھا جائے گا کہ حادث و قدیم میں ربط و تعلق کی کون سی نوعیت کارفرما ہے؟

اس بارے میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔ ابنِ عربی اور وحدت الوجود کے دیگر پیرو یہ

---

[۱] ۵۷: ص ۵

کہتے ہیں کہ یہ عالم جس میں کثرت جلوہ گر نظر آتی ہے اور اعراضِ مختلفہ اور اشیائے کثیرہ نظر آتی ہیں اس کی تہ میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے۔ اس کی مثال یُوں دی جا سکتی ہے کہ اگر موم یا شمع کے مادّے سے مختلف جانداروں مثلاً انسان، گھوڑا اور گدھا کی مُورتیں بنائی جائیں یہ سب مُورتیں اور یہ صُورتیں اپنی اپنی شکل، رنگ، ہیئت اور نام کے اعتبار سے مختلف ہوں گی لیکن اپنی اصل کے اعتبار سے یہ سب موم یا شمع سے بنی ہُوئی ہیں۔ دیکھنے میں ایک انسان ہے، ایک گھوڑا ہے، ایک گدھا ہے لیکن اپنی حقیقت کے اعتبار سے سب موم یا شمع ہیں یعنی ظاہر میں کثرت اور حقیقت میں وحدت۔ کہنے کو سب الگ الگ اور مختلف چیزیں ہیں۔ مختلف جانداروں کی مُورتیاں ہیں لیکن ان سب کی حقیقت ایک ہی ہے کیونکہ طبیعت شمعیہ ان سب میں مُشترک ہے اور ان میں بُنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ تمام اشیائے مختلفہ کا اپنا اپنا کوئی وجُود نہیں بلکہ اصل وجود تو موم یا شمع کا ہے۔ اشیائے مختلفہ نے اپنا وجود موم یا شمع سے مستعار لیا ہے۔ ہاں اس وجُود نے رنگا رنگ صُورتیں اختیار کر لیں۔ اب نام موم یا شمع کا نہ رہا بلکہ نام مختلف صُورتوں کے اعتبار سے ہر جگہ مختلف ہو گیا۔ کہیں انسان، کہیں گھوڑا، کہیں گدھا۔

یہی حال اس کائنات میں اشیاء کی حقیقت کا ہے۔ مختلف اشیا دیکھنے میں مختلف نظر آتی ہیں۔ ہر طرف تنوع ہی تنوع ہے، کثرت ہی کثرت ہے، لیکن درحقیقت سب اشیاء میں طبیعتِ شمعیہ کی طرح "وجود" کی حقیقت مشترک ہے اور ان میں بُنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ یعنی ظاہری نگاہ میں کثرت ہے لیکن غور سے دیکھیں تو حقیقت "وجود" کے اشتراک کی وجہ سے وحدت ہے۔ اس نظریہ کو وحدت الوجود کہتے ہیں۔

حقائقِ اشیاء سے متعلق مجدّد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ، اعدامِ متقابلہ ان کے تصورِ توحید کے بیان میں گُزر چکا ہے۔ شیخ مجدّد حادث و قدیم کے مابین ربط و تعلق کو اس طرح سے بیان فرماتے ہیں کہ یہ عالم اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے ان عکوس و ظلال سے عبارت ہے جو اعدامِ متقابلہ کے آئینوں میں مرتسم ہوتے ہیں۔ مثلاً قدرت کا عدم عجز ہے۔ چنانچہ جب قدرت

کا عکس یا ظل جب عجز کے آئینے میں پڑے گا تو اس سے قدرتِ ممکنہ ظہور پذیر ہو جائے گی اسی طرح سے تمام صفاتِ وجُود کو قیاس کیا جا سکتا ہے اور تمام اشیاء اور موجودات کی توجیہہ کی جا سکتی ہے کہ تمام اشیاء اور موجودات دائرہ عدم میں تھے (عدم کا محل بھی علم الٰہی ہی ہے)۔ اللہ تعالیٰ کی اسماء وصفات نے ضوفشانی کی اور ان اعدام کو وجودِ ممکن نصیب ہو گیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک دونوں مذکورہ بالا نظریات (وحدت الوجود اور وحدت الشہود) درست ہیں اور ان میں زیادہ فرق نہیں۔ فرماتے ہیں[1]:

"ہمارے خیال میں کشف پر مبنی دونوں نتائج صحیح ہیں۔ ممکن ہے بعض حضرات یہ کہیں کہ وحدتِ شہود کی اس توجیہہ کی تائید شیخ ابنِ عربی کے اقوال سے نہیں ہو پاتی۔ ہم کہیں گے یہ سراسر سہو ہے۔ شیخ، ان کے اتباع، تلامذہ اور حکماء سب اس کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ اگر اقوال کو مجازات و استعارات سے قطع نظر کر کے کہ جن کی وجہ سے فہم و ادراک کی مشکلات اُبھرتی ہیں حقیقت نفس الامری کا براہِ راست مطالعہ کیا جائے تو حاصل کلام یہی نکلے گا کہ حقائقِ امکانیہ چونکہ شدید ضعف و نقص لیے ہوئے ہیں اور حقیقتِ وجود یہ ہی ایسی چیز ہے جو اتم و اقویٰ ہے، لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ یہ حقائق امکانیہ اعدام ہیں جن میں کہ موجودات کی مختلف النوع صُورتیں ارتسام پذیر ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ وجود کی یہ تعبیر متفق علیہ ہے۔

حقائقِ ممکنات سے متعلق شیخین کی تعبیرات

حقائقِ ممکنات کا مطلب سمجھنے کے لیے ہمیں وجُودِ مطلق، وجُودِ متمیز اور وجودِ منبسط کے بارے میں شاہ صاحب کے تصوّرات بیان کرنا ہوں گے۔ اس عالم کے رنگ و بُو میں مختلف و متمیز وجُود ہیں جنہیں ہم ماہیات کہتے ہیں۔ یہ ماہیات (مختلف اشیاء) وجُود کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہیں[2]:

۱۔ **وجُودِ مطلق**: جس کی وسعتیں اور پھیلاؤ موجودات کے پُورے سلسلے کو اپنی آغوش میں

---

[1] ک ۵: ص ۷ [2] ک ۵: ص ۱۵

لیے ہوئے ہے اور یہ درجے اور رُتبے میں دُوسرے وجُود سے مقدم ہے۔

۲۔ **وجودِ متمیز:** دوسرا وجُود وہ ہے جو خصُوصیات اور تمیزات کا حامل ہے۔

۳۔ **وجودِ منبسط کی تشریح کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:**

"وحدت الوجُود کے قائلین صُوفیار کا کہنا ہے کہ وجودِ مطلق جو خارج میں مترتب آثار کا موجب ہوتا ہے، دو حال سے خالی نہیں، یا تو خارج میں موجود ہونے اور ترتیب آثار کا ہدف بننے کیلیے اسے ایک ضمیمہ یا شئی زائد کی حیثیت ہے ؟ یہ ایک وجُود منبسط ہے جو تمام پیکران محسوس و موجُود کو اپنے گھیرے میں لیے ہُوئے ہے۔ یہ قائم بالذات حقیقت ہے۔ یہی نہیں دُوسری اشیار کے لیے مقوم بھی ہے۔ نیز فی نفسہٖ غیر متعین ہے اور جُملہ آثار و خصُوصیات سے تہی بھی اس کا احساس ہمیں ذوق و وجدان کے ذریعے ہو پاتا ہے۔ وجودِ مطلق کی اس صُورت کو آگے چل کر تنزلات علمی و عینی کہیں گے جن سے کہ خصُوصیات و آثار کا الحاق ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ تنزلات کی ترتیب کیا ہے ؟ اس کو یُوں سمجھیے کہ پہلے مرتبے پر تو خود اس کی ذات، ذات کی سطح پر جلوہ فگن ہوتی ہے۔ تجلی کی یہ صُورت جزئی نہیں ہوتی بلکہ اس طرح کی کلیت لیے ہوئے ہوتی ہے کہ کائنات کی کسی چیز کو بھی اس کی وسعتوں سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ دُوسری تجلی میں اس شان کُلی کی تفصیلات ہوتی ہیں مگر صرف علم کی حد تک اعیان و افراد کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ تجلیات کی اس تشریح کے بعد حقائق ممکنات کا سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ ان سے مُراد وجودِ مطلق یا ذات کا ان صور و اشکال گوناگوں سے متلبس ہونا ہے جو مختلف شئون و اعتبارات سے اُبھرتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب ذاتِ گرامی ان مختلف اور رنگا رنگ حالات و شئون سے متعرض ہوتی ہے تو اس تعرض و تلبس سے ماہیاتِ ممکنات کی تعین ہوتی ہے۔ وجودِ ممکنات کا مطلب یہ ہے کہ یہی حقائق جو اب تک مرتبۂ علم میں تھے، پیراہنِ وجود سے آراستہ ہیں۔"ؔ

ؔ ۵۷ : صہ ۱۵

وجودِ مطلق کی ظہور پذیری
العالم عین الحق کا مطلب

شاہ صاحب کے نزدیک اشیاء مختلفہ (ماہیات) اس طرح سے وجود میں آئیں کہ وجودِ حق نے تنزل فرمایا ہے یا کسی خاص مظہر میں ظہور پذیر ہوا ہے۔ اسی مرحلہ میں ہی اشیاء کی ہر نوعیت کے آثار و خصوصیات کی پوری پوری تعیین ہو گئی ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک یہ بات عقل اور کشف دونوں کی رو سے صحیح ہے۔ وہ اس کے لیے میدانِ جنگ کی مثال دیتے ہیں[1]:

میدانِ جنگ میں ساری رونق اور ہنگامہ آرائی "جسم" کے دم قدم سے ہے۔ "جسم" ہی قاتل ہے، جسم ہی مقتول ہے، وہی آلۂ قتل بھی ہے۔ اسی طرح جسم ہی راکب اور جسم ہی مرکب ہے۔ جسم ہی فاتح اور مفتوح ہے، لیکن باوجودیکہ ان تمام ظہورات میں ساری کارفرمائیاں جسم ہی میں نظر آتی ہیں۔ تنہا جسم کو ان میں سے کوئی نام نہیں دیا جا سکتا جب تک کہ "جسم" پر ایک خاص کیفیت اور خاص معنی کا اضافہ نہ کیا جائے اور خصوصیات و امتیازات کو بڑھا نہ دیا جائے۔

یہاں قابلِ غور بات یہ ہے کہ "اگر ان خصوصیات و آثار کا جسم سے صرفِ نظر کر کے مطالعہ کریں گے تو ان کی حیثیت معدومات سے زیادہ نہیں ٹھہرے گی کہ جن پر آثار و خصوصیات کا ترتب نہیں ہو پاتا، لیکن جونہی ان کو جسم کے مختلف سانچوں میں ڈھالا جائے گا یا ان کے ساتھ جسم کو جوڑا اور منظم کیا جائے گا یہی کیفیات صدورِ آثار و کیفیات کا موجب و سبب بن جائے گی۔

گویا جسم مطلق جہاں تک علم و تقدیر کا تعلق ہے پہلے سے ان معانی کا محل یا حامل ہے اور جب یہ معنی وجودِ خارجی کا سانچہ اختیار کر لیتے ہیں تو مختلف اشیاء کے روپ میں ظاہر ہوتے ہیں؛ چنانچہ اب ان میں کوئی راکب بن جاتا ہے۔ کوئی مرکب اور کوئی سیف و سناں کہلاتا ہے اور کوئی

---

[1] ۵۷: ص ۱۷

ہدف و قتیل۔"

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر "جسم" کے حق میں یہ بات صحیح ہے کہ میدانِ جنگ میں وہی جاری و ساری ہے اور ساری ہنگامہ آرائی اسی کی بدولت ہے تو "وجُود" کے حق میں اس بات کو بطریقِ اُولیٰ صحیح ہونا چاہیئے۔ وہ فرماتے ہیں کہ صُوفیاء کے قول "العالم عین الحق" کا بھی یہی مطلب ہے کہ پُورے عالم میں ذاتِ حق کا وجود (درجۂ وحدت کے تنزل میں) جاری و ساری ہے۔ ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ کائنات کی اشیاء، وجودِ خاص (وجوداتِ خاصہ) یا تعینات کی نفی کی جائے جو تنزل و ظہور کا نتیجہ ہیں۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ حق نے اس آب و گل میں ظہور فرمایا ہے یعنی "العالم عین الحق" کا مطلب صُوفیاء کے ہاں یہ ہُوا کہ اس وجودِ منبسط میں اور ہمارے گرد و پیش پھیلی ہُوئی اس وسیع تر حقیقت میں جس نے کہ سارے عالمِ ہست و بُود کا احاطہ کر رکھا ہے، حق کی جلوہ فرمائی ہے۔ اور یہ کہ وجُود کی یہ نوعیت براہِ راست حق کے ساتھ وابستہ ہے، اس کے بعد کسی تنزل و ظہور کے ساتھ نہیں، ورنہ جہاں تک آثار و تعینات میں امتیاز کا تعلق ہے ان میں کوئی بھی اس کی نفی کی جراَت نہیں کرتا۔[1]"

نفسِ کلی اور ہیولیٰ :

حقائقِ ممکنہ کی بحث کو سمیٹتے ہُوئے شاہ صاحب عقل، نفس اور ہیولیٰ کو ایک دُوسرے کا عین قرار دیتے ہیں۔ یہاں پر واضح طور پر محسوس ہوتا ہے کہ نظریاتی اعتبار سے شاہ صاحب مجدّد صاحب کے مقابلے میں ابنِ عربی سے زیادہ قریب ہیں۔ ہاں شیخ مجدّد کو ساتھ ملانے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ نفسِ کلی کی تشریح اور ہیولیٰ کا نفسِ کلی سے صدور بیان کرتے ہُوئے وہ "عینیت" کا پرچار بھی کرتے ہیں اور ساتھ ہی تاکید بھی فرماتے ہیں کہ اس مرتبہ کی تصریح کرتے ہُوئے "فرقِ اعتباری" کو ضرور واضح کرنا چاہیئے۔ ان کے خیال میں وحدت الوجُود کے

---

[1] ۵۷، صہ ۲۰، ۲۱

اکثر ماننے والوں سے یہ غلطی صادر ہوتی ہے کہ وہ "عینیت" کے مرتبے کی تصریح کرتے ہوئے نفسِ کلی اور ہیولیٰ کے فرق اعتباری کو مدِ نظر نہ رکھ سکے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ خالق اور مخلوق میں امتیاز کرنا ان کے لیے مشکل ہو گیا۔

ابنِ عربی کے ہاں نفسِ کلی جب تشخص اور تعین کا روپ دھار لیتا ہے تو اسے ہیولیٰ کہتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ تعلق کلی اور جزئی کا ہے یعنی ہیولیٰ نفسِ کلی سے خارج یا علیٰحدہ کوئی شئے نہیں بلکہ اس کا ظہور اور تنزل ہے۔ اس نقطۂ نظر کے تحت اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات اس کی ذات سے خارج یا علیٰحدہ نہیں ہیں بلکہ اس کا عین ہیں۔ اس لیے کہ ذات نے خود ہی اسماء و صفت کے درجہ میں تنزل فرمایا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ حقائقِ ممکنہ سے متعلق ابنِ عربی کا یہ نظریہ بیان کرنے کے بعد (اس نظریہ کو وہ خود بھی اپناتے ہیں)، وہ شیخ مجدد کا نظریہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت شیخ مجدد کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی آٹھوں صفات اس کی ذات کا عین نہیں ہیں بلکہ خارج میں موجود ہیں۔ یہ صفات اپنے اعدام میں جلوہ فرما ہوتی ہیں اور انہیں وجود ممکن بخشتی ہیں۔

یہاں پر شاہ صاحب نے دونوں بزرگوں کے نظریات کو تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، ان کے نزدیک ان کے نظریات میں تھوڑا سا فرق ہے۔ البتہ شاہ صاحب یہ ضرور کہتے ہیں کہ عالمِ رنگ و بو سے متعلق مجدد صاحب کی رائے دو ٹوک نہیں۔ کہیں مجدد صاحب یوں فرماتے ہیں کہ یہ یہ عالم وجودِ ظلی سے بہرہ مند ہے اور کبھی یوں فرماتے ہیں کہ یہ کائنات وجودِ موہوم سے آراستہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اتقان و سرفرازی سے نواز رکھا ہے۔ اس لحاظ سے یہ عالم اگرچہ موہوم ہے مگر اس کے باوجود استوار و محکم بھی ہے۔

بحث چونکہ بہت ہی باریک اور اہم ہے، اس لیے سطور بالا پر قناعت کرنے کی بجائے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس موضوع پر مکتوب مدنی میں شاہ صاحب کی عبارت کا وہ اہم اقتباس جوں کا توں نقل کر دیا جائے تاکہ فلسفہ و تصوف کے طلباء صحیح نتائج تک پہنچ سکیں۔ اقتباس

درج ذیل ہے[1]:

" جہاں تک عقلِ سلیم کا تعلق ہے، وہ اگرچہ مراتبِ وجود میں جو ایک طرح کا تمائز پایا جاتا ہے اس کو تسلیم کرتی ہے اور حادث و قدیم کے مابین ایسے ربط و تعلق کو نہیں مانتی جو ان دونوں کو واقعی و حقیقی وحدت میں منسلک کردے۔ تاہم تنزل صادق کا انکار بھی نہیں کرتی جو ابداع و تخلیق پر منتج ہوتا ہے بلکہ ایک اعتبار سے اسے ماننے پر مجبور ہوتی ہے۔ اس وضاحت سے قطع نظر یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ عقل، نفس اور ہیولیٰ تینوں میں اس طرح بالوجہ اشتراک و تماثل پایا جاتا ہے کہ ان میں ہر ایک کو دُوسرے کا عین قرار دیا جاسکتا ہے یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ عقل عین نفس ہے، اور نفس عین ہیولیٰ ہے۔ اس کی مثالیں ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ یعنی جس طرح موم کے ایک ٹکڑے کو تعین کے مختلف سانچوں میں ڈھالا جاسکتا ہے اور جس طرح ایک انگوٹھی متنوع و بوقلموں نقوش کے ارتسام کی صلاحیت رکھتی ہے اس کی بعین مثال یہ ہے کہ تم ایک کلی کو ذہن میں فرض کرو۔ عقل اس معاملے میں یہی کہے گی کہ یہ کلی جزئیات ہی کی شکل میں پائی جاتی ہے۔ اب تعلق و ربط کی جو نوعیت کلی اور اس کی جزئیات میں رُونما ہے، وہی نفس و ہیولیٰ میں ہے۔ اس لیے ہیولیٰ سے ہماری مُراد یہی ہے کہ نفس کلی نے تشخص و تعین کا رُوپ دھار لیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ تشخص و تعین سے بالکل علیحدہ بھی نہیں ہے بلکہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ جب یہ اپنی کلی شکل میں موجود ہوگی تو نفس کلی کہلائے گی۔ اور جب تعین کا لبادہ اوڑھ لے گی تو یہ ہیولیٰ سے موسوم ہوگی۔ عارف کو چاہیئے کہ جب وہ "عینیت" کے اس مرتبے کی تصریح کرے تو ایسے الفاظ ضرور استعمال کرے جو فرق اعتباری کو واضح کرسکیں۔"

حقائقِ ممکنہ کی مختلف تعبیریں

شاہ صاحب کے نزدیک حقائق ممکنہ کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے۔ چار قسم کے مفہوم تو انھوں

---

[1] ۵۷ : صہ ۲۱

نے مکتوبِ مدنی میں ہی بیان فرمائے ہیں[۱]

۱۔ حقائقِ ممکنہ سے مُراد موجودات خاصہ ہیں۔ یعنی وہ اُمور جو عالمِ خارجی میں ثابت و متحقق ہیں جنہیں ہر شخص جانتا بُوجھتا ہے مثلاً انسان، گھوڑا، پانی۔

۲۔ حقائقِ ممکنہ سے مقصود وہ "اُمورِ ثابتہ" یا فلسفہ کی اصطلاح میں "ماہیات" ہیں جو نہ تو ذاتی لحاظ سے موجود ہیں اور نہ معدوم۔ مگر جب ان کے ساتھ ضمیمہ وجود کا اطلاق ہو جاتا ہے تو انہیں وجود کا لباس مِل جاتا ہے۔ ورنہ طاقِ عدم میں دھرے کے دھرے رہ جاتے ہیں۔

یعنی فی نفسہٖ نہ یہ موجود ہیں نہ معدوم بلکہ ان کی حیثیت صرف "ثبوت" کی ہے۔ یہ اُمورِ ثابتہ یا ماہیات ثابت ضرور ہیں مگر کس طرح سے ثابت ہیں؟ ان کا تعلق واجب الوجود (حق تعالیٰ) سے کیسا ہے؟ مرتبۂ علم میں اوّل الاوائل (اللہ) اور فیضِ اقدس کے ساتھ ان کا تعلق و ربط کیا ہے؟

شاہ صاحب اس بنیادی سوال کا جواب "نظریۂ تجلّیات" بیان کرتے ہُوئے دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدت الوجُود کے قائل ایک صُوفی کا عرفان یہ کہتا ہے کہ حقائقِ ممکنہ کا ظہور اللہ تعالیٰ کی تجلّیات کے نتیجہ میں ہُوا۔ یہ اُمورِ ثابتہ تین مدارج طے کرنے کے بعد مظاہرِ جزئیہ کی شکل میں واضح ہُوئے۔

(الف) پہلا درجہ اس تجلّی کا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذاتِ مقدس سے صادر ہوئی مگر اس تجلّی کی توجہ و التفات خود اللہ تعالیٰ کی ذات ہی کی طرف ہُوئی۔ اس تجلّی کے دوران اللہ تعالیٰ نے اپنی ذاتِ گرامی کی طرف التفات کیا اور جانا کہ اس کے تحقیقی تقاضے کیا ہیں؟ اس کا کمالِ دائم کس نوع کے مظاہر کا مقتضی ہے۔ علم و تجلّی کی اس نوعیتِ خاص کو شاہ صاحبؒ عین اقتضا کہتے ہیں۔

(ب) دُوسری تجلّی کے دوران مظاہر کلیہ تمیز اختیار کرتے ہیں اور ان کی استعداد معرضِ علم میں آتی ہے ان کو اسماء و صفات کہنا چاہیے۔

(ج) تیسری تجلّی میں مظاہرِ جزئیہ، مظاہرِ کلیہ سے جُدا ہوتے ہیں۔ علم و ادراک کے اس مرحلہ میں (یہ تینوں تجلّیات اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کے مراحل ہیں یعنی کیفیات خودنگری) اعیانِ ممکنہ کلّیات سے

---

[۱] ص ۵۷ : ۲۴

جُدا ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے "حقائقِ ممکنہ" کا مطلب یہ ہُوا کہ ان کی حیثیت "صورِ معلومہ" کی ہے جو حق کے علم و ادراک کے ساتھ وابستہ ہیں۔

۳۔ حقائقِ ممکنہ کی تیسری تعبیر دیتے ہُوئے شاہ صاحب انتہائی چابکدستی کے ساتھ ابنِ عربی اور شیخ مجدد کو بہت قریب لے آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حقائقِ ممکنہ یا تو اسمار و صفات کا ہی دُوسرا نام ہے (ابنِ عربی کا نظریہ) یا یہ کہ حقائقِ ممکنہ اسمار و صفات کے عکوس و ظلال ہیں جو اعدامِ متقابلہ میں ارتسام پذیر ہو گئے ہیں (شیخ مجدد کا نظریہ) شاہ صاحب حقائقِ ممکنہ کے یہ دونوں مفہوم اور ادا و اظہار کے دونوں اسلوب درست سمجھتے ہیں۔ حالانکہ پہلا مفہوم ابنِ عربی کی ترجمانی کرتا ہے اور دُوسرا مفہوم شیخ مجدد کی۔ وہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ اس موقعہ پر شاہ صاحب کی اپنی عبارت کا حوالہ دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں[1]:

"حقائقِ ممکنہ کی یہ تعبیر تھوڑی سی تمہید چاہتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حقائقِ ممکنہ اور اسمار دونوں میں تمیز دو ٹوک اور اس طرح کی نہیں کہ یہ دونوں دو الگ الگ اور منفصل خانوں میں انقسام پذیر ہوں۔ بلکہ دونوں میں ایک طرح کا اشتراک ہے اور ایک دُوسرے پر منطبق ہوتے ہیں۔ یعنی جو کچھ اسمار و صفات میں مضمر ہے وہی حقائقِ ممکنات میں ظاہر ہوتا ہے۔

اس صُورتِ حال میں حقائقِ ممکنہ اور حقائقِ اسمار میں نسبت تضاد نہیں ہو گی بلکہ ان دونوں کے مقابلے میں جو اضداد ہوں گے، ان میں تقابل پایا جائے گا۔ اور اس نسبت سے انہیں اضداد متقابلہ کہنا چاہیئے۔ اس کا مطلب یہ ہُوا کہ جہاں تک اسمار و صفات کا تعلق ہے ان میں جو حقائق مضمر ہیں وہ تو بدرجہ غایت قوت و فعلیت لیے ہُوئے ہیں اور قوٰی اور صلاحیتیں جنہوں نے ابھی وجود کا جامہ نہیں پہنا، بوجہ عدم جسد درجہ غایت کمزور اور ضعیف ہیں۔ گو یا کچھ اُمور ثابتہ ہیں جن کے ڈانڈے ایک طرف تو اسمار و صفات سے ملے ہُوئے ہیں اور دُوسری طرف اعدامِ متقابلہ سے۔ اب جو لوگ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ظہورِ کائنات کے سلسلے میں اصل شے اسمار و صفات ہیں، وہ دو طرح سے اس مفہوم

---

[1] ۵۷ : ۲۶

کو ادا کریں گے اور ادا و اظہار کے یہ دونوں اسلوب صحیح ہوں گے۔ یہ کہ حقائقِ ممکنہ اسمار و صفات ہی کا دُوسرا نام ہے جو مرتبۂ علم میں متمیز و واضح ہیں اور یہ کہ حقائقِ ممکنہ اسمار و صفات کے عکوس و ظلال ہیں جو اعدام متقابلہ میں ارتسام پذیر ہو گئے ہیں۔"

۴۔ حقائقِ ممکنہ کی چوتھی تعبیر شاہ صاحب اس طرح سے لیتے ہیں کہ وہ حقائقِ ممکنہ کو عاشق ٹھہراتے ہیں۔ اسمار و صفات کو معشوق ٹھہراتے ہیں اور اس مرتبۂ علیا کو جو حقائقِ ممکنہ میں ظاہر و باہر ہے لفظِ عشق سے موسوم کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس تعبیر کا تعلق فلسفہ سے زیادہ تصوف و سلوک سے ہے۔ اس لیے ہماری بحث سے خارج ہے۔

حقائقِ ممکنہ پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد شاہ صاحب یہ خلاصۂ کلام بیان کرتے ہیں کہ حقائقِ ممکنات کے بارے میں شیخ مجدد کی تصریح کہ یہ دراصل اسمار و صفات کے عکوس و ظلال ہیں جو اعدام متقابلہ میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں۔ کسی طرح بھی شیخ ابن عربی کی تصریحات کے خلاف نہیں۔ اس طرح ابن عربی کی تصریح کہ حقائقِ ممکنات عین اسمار و صفات ہی ہیں کہ وجودِ خارجی میں بہرحال ان کے عکوس و ظلال پائے جاتے ہیں جنہیں اعیانِ ممکنات کہا جاتا ہے کسی انداز سے بھی شیخ مجدد کی تصریحات کے خلاف نہیں۔

مزید براں حقائقِ ممکنات کی متصوفانہ توجیہہ کرتے ہوئے اگر شیخ ابن عربی کے قول کو یہ معنی دیئے جائیں کہ ہر صفت و اسم سالک کے لیے بمنزلہ رب اور مقصود و منزل کے ہے کہ جس کی طرف اس کے سعی و طلب کے قدم بڑھنا چاہیں تو اس صُورت میں بھی شیخ مجدد کے ساتھ ان کی منافات اور تعارض کی صُورت باقی نہیں رہتی۔ شاہ صاحب کا دعویٰ ہے کہ اس تطبیق کے حق میں وہ شیخین کے بے شمار اقوال بطورِ ثبوت پیش کر سکتے ہیں[1]

رہ گئی یہ بات کہ حقائقِ ممکنہ سے متعلق دونوں بزرگوں کے کشف و مشاہدات میں کچھ اختلاف

---

[1] ۵۷ : ص ۱۳۱

پایا جاتا ہے۔ تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ کشف و مشاہدہ کا تعلق ذوق و وجدان سے ہے اس میں لغزش اور تسامح کا عین امکان ہے اور اس سے ان حضرات کی بزرگی میں کوئی فرق نہیں آتا۔

ذات وصفات

حقائق ممکنہ کی بحث میں شاہ صاحب نے اپنے تئیں موقف تو ابن عربی کا ہی اختیار کیا، مگر اس کی تاویل و تشریح اس انداز میں کی کہ شیخ مجدد کی تصریحات کے ساتھ کافی مطابقت نظر آنے لگی۔ لیکن ذات وصفات کی بحث میں شاہ صاحب نے صرف ابن عربی کا موقف اختیار کیا اور شیخ مجدد سے معذرت فرمائی۔ یہاں پر وہ درمیانی راہ اختیار نہیں کر سکے اور ان کا صلح جویانہ انداز اس بحث میں بالکل ناکام ہوتا نظر آتا ہے۔ ابن عربی کے اتباع صوفیا صفات ثمانیہ میں تمیز و اختلاف کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک صفات عین واجب الوجود ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ہمیں اس مسلک کے خلاف کوئی عقلی اور نقلی دلیل نہیں ملی۔ ان کے نزدیک یہ قول کہ صفاتِ ذات عین ذات ہیں' دو وجہ سے حق بجانب ہیں:

۱۔ قلب و ذہن صرف آثار و نتائج کو دیکھتا ہے، فلسفیانہ موشگافیوں کو نہیں۔ صفات کو ذات سے علیحدہ اور مجرّد کر کے تجریدی طور پر سوچا تو نہیں جا سکتا، مگر صفات کا علیحدہ وجود نہیں مانا جا سکتا۔ قلب و ذہن اس بات کی طرف ملتفت نہیں ہوتے کہ صفات ذات سے علیحدہ ایک مستقل حیثیت کی حامل ہیں۔ ہم زندہ شے اور باشعور ہستی کا مشاہدہ تو کر سکتے ہیں لیکن کسی موصوف حیات اور موصوف شعور کے بغیر محض زندگی اور شعور کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔

۲۔ عقل و شعور کا فتویٰ یہ ہے کہ ذات گرامی سے آثار و نتائج کا برابر صدور ہوتا رہتا ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ صفات ذات سے الگ وجود رکھتی ہیں، یہ بات عقل و خرد کے تقاضوں میں سے نہیں بلکہ صفات کو بمنزلہ اعراض قرار دینا اور یہ کہنا کہ یہ انہی کی طرح اپنے محل و موصوف کے ساتھ وابستہ

ہیں، اچھی خاصی تشبیہ کا مرتکب ہوتا ہے۔

شاہ صاحب اس بات کی پروا بھی نہیں کرتے کہ معروف طور پر اہلِ سُنّت کا موقف یہ نہیں ہے بلکہ وہ اس کی تاویل کرتے ہُوئے کہتے ہیں کہ اصل سُنّت سے مراد صرف متقدمین ہیں اور اُنہوں نے اس موضوع پر گفتگو نہیں کی۔ رہ گئے متاخرین تو ہاں اُنہوں نے صفات کو ذات سے علیٰحدہ قرار دیا ہے۔ ان کی بات کو اہلِ سُنّت کا مذہب قرار دینا درست نہیں ہے۔ ویسے ہی اہلِ سُنّت ہم بھی ہیں۔ (ہم رجال ونحن رجال)

شاہ صاحب اور خود ابنِ عربی کی اس رائے پر ایک بُنیادی اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر صفات، ذات کا عین ہیں تو بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک ذات میں کسی وقت ایک صفت موجود ہوتی ہے اور کسی وقت وہی صفت موجود نہیں ہوتی۔ اب اس صفت کے وجُود یا عدم سے ذات تو وہی کی وہی رہتی ہے۔ اگر صفات ذات کا عین ہیں تو صفات کے عدم کے ساتھ ذات کا عدم لازم آنا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

دُوسرا بڑا اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ صفات سلبی بھی ہوتی ہیں اور ایجابی بھی صفات سلبی میں بعض خصوصیات کی نفی کرنا مقصُود ہوتا ہے بعض دفعہ کسی نقص کی نفی کی جاتی ہے مثلاً کوئی اس جیسا نہیں۔ اس کا باپ، بیٹا اور بیوی نہیں۔ دوسری قسم صفاتِ سلبیہ وہ ہیں جن سے اس کا ورا الورا ہونا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً وہ جسم نہیں، جسمانی نہیں، جوہر نہیں، عرض نہیں، حال نہیں، محل نہیں، محدُود نہیں، جہت اور نسبت سے پاک ہے۔ غرضیکہ ان صفات میں بعض صفات کا عدم وجود بیان کیا جاتا ہے۔ کیا یہی عدم وجودِ ذات کا عین ہے؟

صفات کے بارے میں مجدد صاحب کا نظریہ ڈاکٹر بُرہان احمد فاروقی صاحب بہت عُمدہ پیرائے میں بیان فرماتے ہیں۔ لکھتے ہیں:[1]

"شیخ مجدد صفات کو زائد علی الذات اور عالمِ ظلِ صفات قرار دیتے ہیں۔ یہ علمِ کلام کی بحث ہے

---

[1] ۴۳ : ص ۹۷

شیخ مجدد نے ماتریدیہ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ لیکن وہ اس کی تصدیق از روئے کشف بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات عین ذات نہیں اور ذات صفات سے تکمیل نہیں پاتی بلکہ وہ بنفسِ خود کامل ہے۔ اللہ اپنی ذات سے موجود ہے' اپنی ذات سے حی ہے، اپنی ذات سے علیم ہے، اپنی ذات سے سمیع ہے۔ اپنی ذات سے بصیر ہے، اپنی ذات سے کلیم ہے اور اپنی ذات سے مکوّن ہے۔ اس کی صفات یعنی وجود، حیات، علم، قدرت وغیرہ جن کا ظل یعنی معلول یہ عالم ہے، ذات کے تعینات ہیں۔ شیخ مجدد تعینات یا تنزلات کہنے سے ابا کرتے ہیں کیونکہ اس سے عینیت کا احتمال ہوتا ہے۔ ان کی زبان میں صفات ظلِ ذات ہیں اور عالم ظل صفات ہے' ان اظلال کی تدریج شیخ مجدد کے ہاں یہ ہے کہ ذاتِ کاملہ موجب ہوتی ہے صفت وجود کی وجود کے بعد صفت حیات ہے کیونکہ وہ وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ حیات کے بعد صفت علم ہے علم کے بعد صفت قدرت ہے۔ قدرت کے بعد صفت ارادہ ہے۔ ارادہ کے بعد صفت سمع ہے۔ سمع کے بعد صفت بصر ہے۔ بصر کے بعد صفت کلام ہے۔ کلام کے بعد صفت تکوین ہے صفت تکوین موجب ہے تخلیقِ عالم کی۔ عالم اس کا ظل یعنی معلول ہے' تجلّی نہیں۔ یہ صفات زائد علی الذات ہیں اس لیے کہ ذات کاملہ بتدریج انہیں وجود میں لاتی ہے تاکہ تخلیق عالم فرمائے۔ یہ تدریج منطقی ہے۔ وہ ذاتِ کاملہ جو غنی عن العالمین ہے' ان صفات کے ذریعے سے جو زائد علی [illegible]ت ہیں' عالم کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اسے پیدا کرتی ہے۔"

ابنِ عربی اور شیخ مجدد دونوں حضرات کے نظریات کا تفصیلی تجزیہ کرنے کے بعد آخرہ [illegible] صاحب اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ دونوں نظریات برحق ہیں' اور تعبیر کے اختلاف کے باوجود دونوں حضرات میں مسلکاً زیادہ فرق نہیں ہے۔ مکتوبِ مدنی کے اختتام میں آپ فرماتے ہیں:[1]

"اور اگر تم مجھ سے صحیح صحیح بات دریافت کرو تو میں کہوں گا کہ جہاں تک ذاتِ الٰہی کا تعلق ہے وہ اس سے بالا و منزہ ہے کہ خارج یا اعیان میں پائی جائے اس لیے کہ خارج تو خود نفس

---

[1] ۵۷ : ۳۶

رحمٰن سے تعبیر ہے اور "اعیان" اس کی ذات پر دلالت کناں ہیں۔ ہاں یہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم تجلّی ہے جس کا تعلق خارج سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں جب کہا جاتا ہے کہ وہ خارج میں باسماء (اس حدیث کے اشارہ سے جو آغازِ مضمون میں گزر چکی ہے) میں موجود ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے ایسی تجلّی عظیم کے تحقق کے بعد خارج یا اعیان کو اپنے وجُود سے نوازا ہے۔

اس باب میں جو اقوال مختلفہ ہیں اگر تم مجھ سے ان کی اسناد دریافت کرو تو میں کہوں گا کہ ان میں کوئی بات میرے دل میں کھٹک پیدا کرنے والی نہیں۔ میرے نزدیک یہ اختلافات یا انداز و تعبیر سے متعلق ہیں۔ اور یا پھر ان کی حیثیت یہ ہے کہ کچھ چیزیں برمحل یا اپنے مقام و سیاق میں بیان نہیں ہوئی ہیں، ورنہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی صاحبِ کشف بالکل ہی بے حقیقت بات کہہ دے۔"

حضرت مولانا عبیداللہ سندھی کی ایک اہم تحریر

اس موضوع کے ساتھ سخت ناانصافی ہوگی اگر ہم شاہ صاحب کے شارحِ اعظم مولانا عبیداللہ سندھی کی وہ تحریر جُوں کی تُوں نہ نقل کر دیں جو اُنہوں نے شاہ صاحب کے نظریۂ وحدت الوجُود کی شرح میں رقم فرمائی۔ "الفرقان" کے شاہ ولی اللہ نمبر میں آپ کا طویل مضمون فلسفہ ولی اللّٰہی کی بہترین شرح ہے۔ اس میں لکھتے ہیں:[1]

"وجود کیا ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے: جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں دو حیثیتیں پائی جاتی ہیں: ایک اشتراک، دوسری امتیاز۔ یعنی ایک یہ ہے کہ وہ دُوسرے سے مختلف صنعتوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً انسان انسانیت میں مشترک ہے اور اپنے خاص خاص تعینات کے اعتبار سے ایک دُوسرے سے ممتاز ہے۔ اس طرح جتنے جاندار ہیں ان سب میں جاندار ہونا مشترک ہے اور انسان اور گھوڑا ہونا ان کو آپس میں ایک دُوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ اس

---

[1] ۲۵ : ۷۸

طرح تمام موجودات میں جو چیز مشترک ہے وہ وجود ہے۔ ممکن اور واجب دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے "محض ہونا" مراد نہیں، بلکہ وہ حقیقت مُراد ہے جس کی بنا پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر بلا کسی موجُود کرانے والے کے موجُود ہے اس لیے کہ یہی ذریعہ وجود ہے لہٰذا اسے خود پہلے موجود ہونا چاہیئے اور یہی وجُود تمام پر حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے اور جو چیزیں اس وجُود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں وہ اعتباری ہیں اس لیے کہ اگر وجُود نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے۔ لہٰذا یہی وجُود خدا تعالےٰ کا عین ذات ہے اور دُنیا کی جتنی چیزیں ہیں ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے اور ہر چیز کی علیٰحدہ حیثیت علاوہ وجُود کے صرف اعتباری ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو موجودات بھی نہ ہو۔ اس سے بعض اربابِ تصوّف اس نتیجے پر پہنچے کہ خُدا عبارت ہے موجُودات سے یعنی خُدا تعالیٰ نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اس گروہ کو "وجودیہ" یا "عینیہ" کہا جاتا ہے لیکن بعض صوفیاء کا کہنا ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے اور اسی سے سب موجودات کا قیام اور سب کا اسی پر مدار ہے یہ وجُود ایک اور برتر وجُود کا فیضان اور پرتو ہے اس گروہ کو "ورائیہ" کہتے ہیں۔ ورائیہ سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کائنات سے ماورا ذاتِ خداوندی کو مانتے ہیں۔ ابنِ عربی کے ہاں یہ دونوں خیال ملتے ہیں۔ کہیں وہ موجودات کو عین ذات کہہ جاتے ہیں اور کہیں ذاتِ الٰہی کو اس موجودات سے ماورا بتاتے ہیں۔

الغرض حضرت شیخ اکبر محی الدین عربی جو عقیدہ وحدتِ وجود کے مسلّم امام ہیں ان کے کلام میں وجود کے بارے میں اُوپر کے دو مختلف نظریئے ملتے ہیں۔ مولانا اسماعیل شہید کی زبان میں انہیں عینیہ اور ورائیہ کہا گیا ہے۔ عینیہ اور ورائیہ کی یہ اصطلاح شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی کتاب "اخبار الاخیار" میں بھی ملتی ہے اور مولانا جامی کی "نفحات الانس" میں بھی اس کا ذکر ہے اہلِ علم اس معاملے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے کہ آخر شیخ اکبر ابنِ عربی کا مقصود اصلی کیا ہے، اور ان کی ان دو مختلف عبارتوں کا مرجع و محل کیا ہے کیونکہ ایک جگہ تو وہ کائنات

کی ہر چیز کو وجُود یعنی واجب الوجُود، دُوسرے لفظوں میں خدا کا عین کہتے ہیں پھر دُوسرے موقع پر وہ واجب الوجُود یعنی ذاتِ خداوندی اور ممکنُ الوجُود یعنی کائنات میں فرق کرنے لگتے ہیں اور واجب الوجُود سے اس کائنات کا کس طرح ظہُور ہوا؟ اور درجہ بدرجہ کس طریق پر مخلوق نے موجُودہ شکل اختیار کی؟ وجود کی تنزلات کی بحث میں اِس مسئلے پر دادِ تحقیق دیتے ہیں بظاہر شیخِ اکبر کے ان دو بیانات میں کھلا ہُوا تضاد نظر آتا ہے اور یہی وجہ تھی کہ امام ابنِ تیمیہؒ اور ان کے اِتباع سے شیخِ اکبر کے خلاف کفر کا فتوٰی دیا تھا اور امام ربّانی نے شیخِ اکبر کے عقیدہ وحدتُ الوجُود کے خلاف توحید کا وحدتِ شہود کا تصوّر پیش کیا۔

اس مسئلے میں شاہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ مثلاً زید، عمر و بکر وغیرہ ایک لحاظ سے ایک دُوسرے کے عین ہیں۔ یعنی ان سب میں انسانیت مشترک ہے۔ چنانچہ بحیثیت انسان ہونے کے یہ ایک ہیں۔ اس سے آگے بڑھیے تو نوعِ انسان اور نوعِ حیوان ایک دُوسرے کے عین ہیں۔ کیونکہ ان میں حیوانیت کا وجود مشترک ہے۔ اب اِس کائنات کا شاہ صاحب کے نزدیک ایک نفس ہے۔ جیسا کہ ایک شخص کا نفس ہوتا ہے۔ اس کو وہ نفس کلیہ کا نام دیتے ہیں اور اسے وہ جنس الاجناس قرار دیتے ہیں۔ کائنات کی یہ ساری کثرت اسی نفس کلیہ سے صادر ہوتی ہے کیونکہ نفس کلیہ سے اُوپر وجود کے جو مدارج ہیں۔ وہاں تک تو عقلِ انسانی کی رسائی کا کسی صورت امکان نہیں ہے اس لیے لامحالہ اس کائنات کی کسی چیز کا وجودِ عین ہونے کا امکان صرف نفسِ کلیہ پر ہی ہو سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اِس نفسِ کلّیہ کو جوہر اور عرض دونوں پر حاوی اور مکمل مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ حکمائے یُونان کا جوہر و عرض سے اُوپر ایک اعلیٰ تر جنس مشترک کا نہ ماننا ان کے قصورِ نظر کی دلیل ہے۔ اس ضمن میں الطاف القدس میں وہ فرماتے ہیں "فلسفی جوہر و عرض میں کسی مشترک حقیقت کے قائل نہیں ہیں نیز وہ جوہر و عرض سے اُوپر نفسِ کلیہ کو جنسِ اعلےٰ نہیں مانتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک نفسِ کلیہ عقل سے ثابت نہیں ہوتا اور ان کا اصُول

یہ ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں عقل شہادت نہ ہو اسے وہ تسلیم نہیں کرتے فلسفیوں کے اس قول کے برعکس ہمارا اپنا مشاہدہ ہے کہ ایک ہی حقیقت سے جو دو شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے کبھی تو وہ خود اپنے وجود کے لباس اصلی میں جلوہ آرا ہوتی ہے تو جوہر کہلاتی ہے اور کبھی یہ دوسرے وجود کا جامہ پہن لیتی ہے تو اسے عرض کہا جاتا ہے۔

گہے در کسوت لیلیٰ فرو شد　　　گہے در صورتِ مجنوں برآمد

اسی مفہوم کو عالمِ مثال میں اعراض کے جوہر ہو جانے اور موطن وہم میں جواہر کے عرض ہو جانے اور ذہن میں جو تصورات ہوتے ہیں ان کے خارج میں وجود پذیر ہونے سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ الغرض کائنات کی کثرت پر غور کرنے کے بعد انسان اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک نفس کلیہ یا جنس الاجناس ہے جہاں سے ہماری ساری موجودات کا سرچشمہ پھوٹتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ نفس کلیہ بطریقِ ابداع ذاتِ حق سے صادر ہوا ہے۔ ظاہر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ حق اس عالم سے ماوراء ہے۔ یہ طریقِ ابداع کیا ہے؟ اس پر شاہ صاحب نے بدورِ بازغہ "تفہیمات" اور "الطاف القدس" میں مفصل بحث کی ہے[1]۔ فرماتے ہیں:

"مُبدِع یعنی جس سے ابداع کا عمل صادر ہوا اور مُبدَع یعنی جو ابداع کے عمل کا نتیجہ ہے۔ غرضیکہ مبدع اور مبدع میں جو علاقہ اور نسبت ہے وہ ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کو اس عالم شہود میں سے کوئی مثال دے کر سمجھایا جا سکے۔ یہ نسبت مادی نہیں کہ مبدع میں اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے اور نہ ابداع کی نسبت مُبدِع اور مُبدَع میں اس طرح کسی وحدت پر دلالت کرتی ہے کہ یہ کہا جا سکے کہ یہ سابق ہے اور وہ لاحق اور زمانے کے اعتبار سے اس کو تقدم حاصل ہے اور یہ متاخر ہے۔ الحاصل اس معاملے میں تحقیق یہ ہے کہ ابداع سے مراد ایک ایسی نسبت ہے جس کی حقیقت یعنی "انیّت" تو معلوم ہے لیکن اس کی کیفیّت معلوم نہیں۔"

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کائنات کے نفس یعنی نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری تعالےٰ

---

[1] ۵۸، ۶۰ ص

دُوسرے لفظوں میں مُبدِع اور مُبدَع میں بیشک ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے مگر وہ وحدتِ حقیقی نہیں۔ انسانی عقل نفس کلیہ تک تو پہنچ جاتی ہے اور موجُودات کی اس کثرت کو ایک نقطہ پر جمع بھی کر لیتی ہے لیکن اس کے آگے اس کی پرواز نہیں۔ چنانچہ نفس کلیہ اور ذاتِ باری کے درمیان جو علاقہ اور نسبت ہے اور جسے شاہ صاحب "ابداع" سے تعبیر کرتے ہیں، عقل اس کے احاطہ سے یکسر عاجز ہے اور مُبدِع اور مُبدَع کے درمیان کسی امتیاز کو قائم کرنے پر قادر نہیں۔ اس لیے بعض دفعہ مبدِع اور مبدَع یا نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری پر مجازاً وحدت یعنی باہم ایک ہونے کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

اب مسئلہ بالکل صاف ہو گیا۔ بے شک کائنات کی ہر چیز نفسِ کلیہ کی عین ہے۔ اس لیے صوفیاء اس حالت کو بحر اور موج کی مثال دے کر سمجھاتے ہیں لیکن اس سے اُوپر نفسِ کلیہ سے لے کر واجب الوجود تک جو منزل ہے اور جسے ابداع سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کی کیفیت معلوم کرنا عقل کے بس کی بات نہیں۔ البتہ اس کی "انیت" یعنی حقیقت معلوم ہے۔ چنانچہ نفسِ کلیہ اور واجب الوُجود میں جو نسبت ابداع ہے وہ "معلوم الانیة مجهول الکیفیه" کہلاتی ہے۔ یہ مقام چونکہ عقل کے احاطہ سے خارج ہے اس لیے اس کی تعبیر میں ہر قسم کے مشتبہ الفاظ مجازاً استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ ان بیانات کی تشریح کرنا ان کی تحقیق کر کے سلیم العقل اشخاص تک پہنچانا اور اس ضمن میں جو متعارض اقوال وارد ہوں ان کی تطبیق کرنا "راسخ فی العلم" امام ہی کی شان ہے۔"

کتابیات

○

کتاب نمبر

۲۵۔ سندھی، عبیدُاللہ مولانا۔ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، لاہور سندھ ساگر اکادمی ۱۹۷۳ء

۴۳۔ فاروقی، بُرہان احمد ڈاکٹر، مجدّد کا نظریۂ توحید۔ لاہور، آئینہ ادب ۱۹۷۴ء

۴۹۔ مجدّد الف ثانی، احمد سرہندی شیخ، مکتوبات امام ربانی۔ مترجم اُردو: قاضی عالم الدین
لاہور، منزل نقشبندیہ سن ندارد

۵۷۔ ولی اللہ، امام محدّث دہلوی، مکتوب مدنی۔ مترجم اردو: حنیف ندوی
لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۶۵ء

۵۸۔ ولی اللہ، امام محدّث دہلوی، البدور البازغہ، عربی
حیدر آباد، اکادیمیہ شاہ ولی اللہ الدھلوی ۱۹۷۰ء

۶۰۔ التفہیمات الٰہیہ، الجزاول و دوم، عربی
حیدر آباد، اکادیمیہ شاہ ولی اللہ الدھلوی ۱۹۶۴ء

○

Kūh-e Halileh Abr Gas
1500
07
Tappeh-ye Qarnaq
Qarnaq (farm)
06
1500
1751
05
Kūh-e 'Alīābād
04
1600
1700
03